RENOVACIÓN

Nº 63

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



RENOVACIÓN

Editor: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 63 - Noviembre - 2018

ÍNDICE

AUTORES

Jorge Alberto Montejo
Máximo García Ruiz
Santiago Madrigal
Claudio A. Cruces
José Comblín
Charo Rodríguez Fraile
Javier Monserrat
José Manuel González Campa
José María Vigil
Abel García
Rafael Narbona
Félix Benlliure Andrieux
Juan A. Monroy
Esteban López González
Juan José Tamayo
Renato Lings
Héctor Benjamín Olea Cordero
Isabel Pavón
Plutarco Bonilla Acosta
Julián Mellado
Alfonso P. Ranchal
Juan Larios
Alberto Pietrafesa

DE SENTIMIENTOS RELIGIOSOS

El titular del Juzgado de Instrucción número 11 de Madrid procesó el pasado 26 de septiembre al actor Willy Toledo por la presunta comisión de un delito contra los sentimientos religiosos. Concretamente por blasfemar contra Dios y la Virgen María, cuyos epítetos aquí obviamos.

Al hilo de este procesamiento, Javier Pérez Royo, Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla, ponía en duda en un artículo publicado en *eldiario.es* (27/09/2018) que Dios y la Virgen María pudieran ser insultados. El Catedrático matizaba que no sabemos qué es Dios ni qué es la Virgen María. Royo aclara que, "aunque es obvio que existió una mujer llamada María, madre de Jesús… una cosa es la persona física María, madre de Jesús, y otra muy distinta la Virgen María". Y afirmaba en dicho escrito que, "si no es posible saber qué son Dios y la Virgen María, sí podemos saber con seguridad lo que no son. No son "personas" en el sentido en que es definido este concepto en el Código Civil".

En cualquier caso, la cuestión es que hay personas, creyentes en Dios y en la Virgen María (aunque no se sepa qué son desde el Código Civil), que se han sentido ofendidas por los epítetos contra Dios y la Virgen María que repetidas veces ha proferido públicamente el procesado indicado más arriba.

Obviamente, los sentimientos ofendidos en este caso están relacionados directamente con las creencias religiosas de un sector de la población. Ahora bien, a colación de estos sentimientos ofendidos cabe preguntarse qué diferencia existe entre la creencia en Dios, en la Virgen María, o en las ánimas del Purgatorio, por ejemplo, y la creencia en los Duendes del bosque, en Zeus padre del Olimpo o que la Tierra es plana… Puesto que se trata de algo tan subjetivo como son los "sentimientos", ¿se podría querellar el segundo grupo de adeptos citado porque alguien blasfeme contra Zeus, los Duendes del bosque o la Tierra plana? ¿No se podrían sentir ofendidos los sentimientos de estos adeptos cuando machaconamente se les atosiga con procesiones religiosas por las vías públicas por parte de los creyentes en Dios y en la Virgen María? Más aún: ¿Acaso no se pueden ofender los sentimientos de los que no creen en nada y, por lo tanto, vulnerables a las proclamas públicas de fe? El artículo 525 del Código Penal (que citamos más abajo) se supone que ampara también a los adeptos del segundo grupo citado y, por supuesto, a los que optan por la "no-creencia" que es, al fin y al cabo, otro tipo de "creencia".

Según la letra de dicho artículo 525 pueden ser ofendidos tanto los sentimientos de los creyentes en Dios o la Virgen María, como los creyentes en Zeus, los Duendes del bosque o la Tierra plana. En ambos grupos en sus creencias le va la vida.

Es una paradoja que este tipo de procesamiento ocurra en España, el país donde más se blasfema el nombre de Dios: tres veces por minuto públicamente, y sin que nadie acuda al Juzgado de Guardia a denunciarlo.

El artículo 525 del Código Penal establece que "***Incurrirán en la pena de multa de ocho a doce meses los que, para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documento, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican***". Es decir, que si desde este editorial afirmáramos que la "ascensión al cielo en cuerpo y alma" de María, la madre de Jesús, es solo un dogma de fe (reciente por cierto: 1950), y, por lo tanto, una creencia carente (por su propia naturaleza) de alguna base histórica, podríamos estar ofendiendo a muchos creyentes cristianos, aunque no a todos (la gran mayoría de los cristianos protestantes no creen en dicho dogma). Si lo afirmáramos –que dicho dogma no tiene sentido de ser– lo haríamos desde el convencimiento de que el mismo se fundamenta sobre la cosmovisión mítica de un mundo con tres plantas: el cielo, la tierra y el infierno. Y porque es una cosmovisión mítica (y superada por el conocimiento que tenemos del mundo) es muy dudoso que exista un "cielo donde ir" en "cuerpo y alma".

¿No va siendo hora de que los creyentes, de cualquier signo, en vez de empoderarnos con artículos del Código Civil (que son revisables), diéramos credibilidad a nuestras creencias mediante nuestro estilo de vida? ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

LA TEOLOGÍA: ¿CONOCIMIENTO CIENTÍFICO O PURA ESPECULACIÓN?

Es impío no el que suprime a los dioses sino el que los conforma a las opiniones de los mortales.

¿Dioses? Tal vez los haya. Ni lo afirmo ni lo niego. Porque no lo sé ni tengo medios para saberlo. Pero sé, porque esto me lo enseña diariamente la vida, que si existen ni se ocupan ni se preocupan de nosotros.

***Epicuro de Samos**. Frases.*

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

AL ABORDAR CUESTIONES de carácter teológico nos encontramos sin duda con toda una serie de preguntas e interrogantes susceptibles de análisis e investigación con la finalidad expresa de escudriñar y explorar el mundo de las "verdades ocultas", es decir, todo aquello que se nos escapa al conocimiento objetivo y que pertenece a esa otra parcela que se ha dado en llamar lo espiritual que anida en todo ser humano.

Ni que decir tiene que al referirnos a la *teología* lo hemos de hacer, obviamente, desde la dimensión metafísica correspondiente a todo aquello que implique o presuponga un saber, un conocimiento, acerca de lo divino y sobrenatural que excede nuestro conocimiento real de las cosas objetivas. Los primeros planteamientos relacionados con el mundo de lo intangible y por lo tanto inobjetivable se los debemos primero a **Platón** en el siglo IV a. C. y después a su discípulo más aventajado: **Aristóteles**. Bien es cierto, no obstante, que ya en dos presocráticos como **Heráclito** (576-480 a. C.) y **Parménides** (540-450 a. C.) encontramos reminiscencias referentes al conocimiento de lo intangible. Así, por ejemplo, **Heráclito** hablaba de que el conocimiento está más allá de las propias apariencias. Pese al misterio que existe en la naturaleza de las cosas **Heráclito** intentó encontrar una explicación del mundo sin pretensiones sobrenaturales. Era de la idea de que las cosas del mundo han de entenderse y explicarse a través de fenómenos naturales. Su idea del mundo viene recogida en al-


Averroes


Maimónides


Tomás de Aquino

gunos de sus *Fragmentos* que aún se conservan. En uno de ellos dice expresamente: *"Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose"*. Ni que decir tiene que ejerció una gran influencia en el pensamiento de **Platón** y con el correr de los tiempos en otro gran filósofo como fue **Hegel** (1770-1831), padre del *idealismo* alemán. Las razones expresas de **Heráclito** en su filosofía sobre el conocimiento se sustentan, en mi criterio, en la idea de que los sentidos, *per se*, no vienen a proporcionar un verdadero conocimiento de las cosas, es decir, que no son objetivables.

Pero sería **Parménides**, al que ya nos referíamos antes, quien vino a estructurar en mayor medida las ideas de **Heráclito** abriendo todo un sendero hacia el conocimiento de las cosas y que bien estructurarían tanto **Platón** como **Aristóteles** un tiempo después. En **Parménides** nos topamos con la idea de que la naturaleza y todo lo que en ella acontece ha de interpretarse a la luz de la razón puesto que la razón puede decirnos mucho acerca de ella. Ni en **Heráclito** ni en **Parménides** tienen cabida argumentaciones o planteamientos de carácter teológico/metafísico.

Con **Platón** primero y **Aristóteles** después es cuando realmente el pensamiento sobre el quehacer metafísico comenzó a tomar *corpus* estructural. Y es que si con el pensamiento de **Platón** sería **Agustín de Hipona** quien lo incorporaría al desarrollo teológico del *cristianismo* en el siglo IV, lo propio harían **Tomás de Aquino** en el siglo XIII, **Averroes** en el mundo musulmán en el siglo XII y **Maimónides** en lo que respecta al mundo judío también en el siglo XII. Nos imaginamos pues la tremenda influencia del pensamiento aristotélico en el mundo religioso del *judeocristianismo* y del *islam* en sus planteamientos y argumentaciones teológicas.

Pero, volviendo a **Platón** hemos de decir que fue seguramente el primero que planteó toda una teoría sobre el conocimiento llegando a discernir la diferencia entre *opinión* y *conocimiento*. En el *Timeo (51e,52,e)* el filósofo ateniense y fundador de la *Academia* viene a establecer una clara diferenciación entre ambos conceptos si bien ambos pertenecientes al mundo de las *ideas*. Y de este modo ***la línea de separación entre el conocimiento o intelección y la opinión está en que la primera, el conocimiento o intelección, es demostrable y la opinión carece de tal atribución***. Es más, **Platón** viene a decir también que mientras que la primera, el *conocimiento* o *intelección*, es inquebrantable a la persuasión, la *opinión*, en cambio, es susceptible de modificación. Todos sabemos por experiencia que nuestras propias opiniones son, efectivamente, modificables con el tiempo fruto de nuestra maduración de pensamiento que hace que las ideas puedan ser cambiantes y evolutivas. Si esto no fuera así pensaríamos siempre toda la vida lo mismo con las inconveniencias que esto acarrea (fijación de ideas, estancamiento intelectual, parquedad de pensamiento o pensamiento monolítico, etc.). El caso es que dentro del mundo religioso, como veremos, se producen toda esta serie de fenómenos que impiden un verdadero desarrollo espiritual. Y en este acontecer interactúan tanto la ignorancia y desconocimiento real de las cosas como la actitud psicológica de fijación mental en unas ideas caducas y obsoletas. Esto sucede, por ejemplo, con el *fundamentalismo* religioso en especial, si bien no exclusivamente. El fundamentalismo atañe también a otros saberes incluido el saber o conocimiento pseudocientífico. Pero esto lo analizaremos más adelante.

la línea de separación entre el conocimiento o intelección y la opinión está en que la primera, el conocimiento o intelección, es demostrable y la opinión carece de tal atribución

Centrándonos ya en la *cuestión metafísico/teológica* hay que decir que el planteamiento de la misma, de entrada,

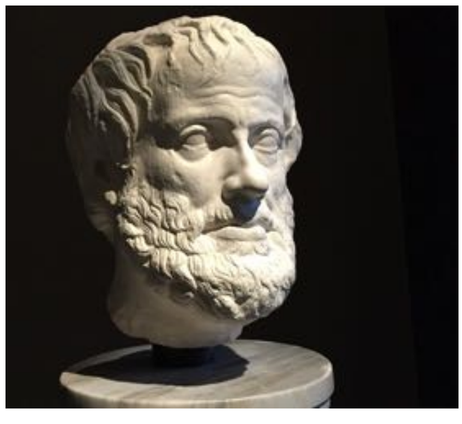
A la par que censuró la hipotética intervención divina en el acontecer humano se propuso también intentar entender la muerte o cesación de la vida ajena a los sentidos. A tal efectó enseñó que nada había que temer al respecto. El fin de esta vida estaba en alcanzar la serenidad y la imperturbabilidad (ataraxia) por medio del equilibrio entre el cuerpo (soma) y la mente (psique).

puede inducir a confusión. Y me explico.

No es lo mismo, obviamente, analizar cuestiones o fenómenos concernientes al mundo físico de lo tangible y experimentable por la *observación* o cualquier otro método de análisis (como el método *hipotético-deductivo experimental* de uso bastante generalizado en el mundo científico oficial) que el análisis de cuestiones que pertenecen a la esfera del mundo no físico e intangible como es el caso del planteamiento *metafísico/teológico*, como veremos. Y esto nos conduce ineludiblemente a plantearnos una cuestión o problema de primera magnitud: *¿todo lo perteneciente al mundo metafísico y teológico tiene verdadera sustentación científica o es pura y simple especulación fruto del imaginario humano?* Y a eso vamos, es decir, a intentar dar o encontrar una respuesta convincente. Veamos pues.

Epicuro de Samos (341-270 a. C.), poco tiempo después de **Platón** y **Aristóteles**, sería quien encaró con destreza el asunto de desconectar la supuesta intervención de los dioses del panteón heleno de toda actividad en el mundo. Es más, su intento fue que el hombre pudiera llegar a liberarse de ellos por considerarlos engañosos. A la par que censuró la hipotética intervención divina en el acontecer humano se propuso también intentar entender la muerte o cesación de la vida ajena a los sentidos. A tal efecto enseñó que nada había que temer al respecto. El fin de esta vida estaba en alcanzar la serenidad y la imperturbabilidad (*ataraxia*) por medio del equilibrio entre el cuerpo (*soma*) y la mente (*psique*). El sistema conocido como *epicureísmo* alcanzó gran popularidad en la Grecia de la época disputándose la primacía con las otras dos grandes escuelas: el *estoicismo* y el *escepticismo*. Al tiempo que **Epicuro** enseñaba la necesaria desconexión de los dioses preconizó, asimismo, el placer como el fin último de la existencia. El caso es que **Epicuro** no llegó a negar la existencia de los dioses sino, como decíamos antes, que tuvieran intervención en el acontecer y destino humanos. Sutileza muy coherente viendo y contemplando los desvaríos humanos a lo largo de los tiempos. **Epicuro** fue uno de los primeros en poner en tela de juicio el supuesto poder y bondades divinas a través de algunas reflexiones que no dejan impasible a nadie cuando se las analiza con detenimiento. Ciertamente no podemos entender la impasibilidad divina ante el acontecer humano plagado de sufrimiento desde sus orígenes. La verdad es que las sentencias del filósofo dan pie, cuando menos, para ser consideradas en toda su profundidad. Pero para ello se precisa estar libre de cualquier tipo de prejuicios religiosos, lo cual es harto difícil.

Pero, retomando de nuevo a **Platón**, en primer lugar cabe decir que no mantiene esa postura escéptica de

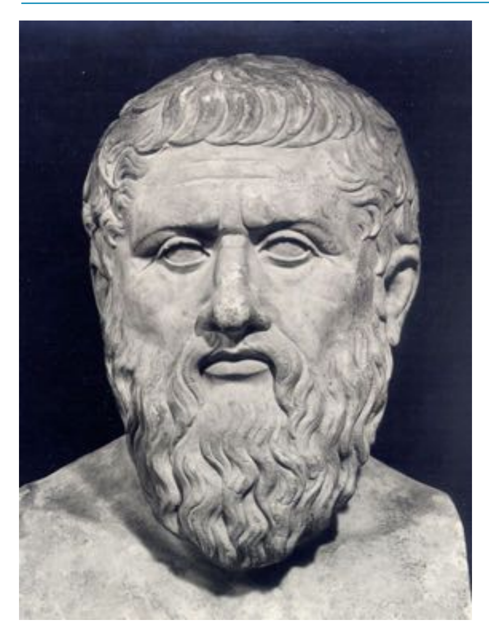


Aristóteles

Epicuro sobre la divinidad o los dioses. Sin embargo, intentar encontrar en **Platón** una concepción de un Dios personal que interviene en la vida de los hombres no es posible sencillamente porque no la hay. Y es que leyendo a **Platón** y sus reflexiones sobre Dios o los dioses uno se pierde en un mar de dudas, valga la expresión, intentando descifrar su ambigüedad acerca del *ente divino* o *demiurgo*. Particularmente no tengo claro que la percepción de lo divino en **Platón** sea panteísta pero parece evidente, dentro de lo difuso de sus ideas acerca de la divinidad, que la existencia de ese *ente sobrenatural* la da por asumida. Otra cosa es la interpretación que podamos hacer de esa percepción. Para unos es la *Idea del Bien* la expresión platónica más genuina de la divinidad. El caso es que en **Platón** podemos observar que su percepción del mundo natural y todo lo que nos rodea parece tener un origen en el *demiurgo* como la expresión más genuina de lo divino y sobrenatural.

En **Aristóteles** el asunto cambia bastante y es que, en efecto, con el *Estagirita* se puede decir que aparece la primera captación teológica propiamente dicha sobre las cuestiones concernientes al mundo metafísico. Si ya **Platón** rechazó el *ateísmo* por encontrarlo inconsistente **Aristóteles** da un paso más en su percepción de lo divino.

Aristóteles, en verdad, fue el que primero que sistematizó todo un orden estructurado sobre la divinidad basado en la *especulación*. La primera "teología" se debe al genio del *Estagirita*. ***La teología aparece así en Aristóteles***



Platón

incluida dentro de la metafísica como una rama derivada y específica que se ocupa de lo divino y trascendente. Y es que **Aristóteles** identifica a la divinidad como el primer *Motor inmóvil* que mueve y coordina los destinos del universo. Es el *demiurgo* en su expresión más completa y genuina que en **Plotino** (203-270 d. C.) y los neoplatónicos denominarían el *Uno*, la unidad primordial del ser, con sus características de indivisibilidad, inmutabilidad y eternidad. En cualquier caso una cosa parece bastante clara dentro de la complejidad que entraña el pensamiento filosófico heleno y es el hecho de que ***toda fundamentación teológica, tanto afirmativa como negativa, tiene el componente necesario de la especulación.***

Pasaría mucho tiempo hasta el advenimiento de la estructuración más completa sobre el saber científico y las bases que sentarían el carácter de cientificidad. Desde la implantación del *cristianismo* en Europa, primero en la *Edad Antigua* y luego en el *Medievo*, la *teología* como rama del saber religioso fue sentando sus principios, en especial, como ya decíamos, desde las primeras argumentaciones teológicas de **san Agustín.** Hasta la práctica finalización del *Medievo*, a finales del siglo XV, la *teología* era casi la única fuente de inspiración del saber, auspiciada por la *filosofía*. Tendría que pasar todavía un tiempo para que el saber científico se convirtiera en fuente de discusión y análisis crítico de los planteamientos teológicos. Sería el *Discurso del Método* de **René Descartes** en el siglo XVII el que inauguraría una nueva era en el *conocimiento científico* con sólidas bases argumentativas y que rompería con los esquemas de la *escolástica* mantenidos hasta entonces. La *teología*, sin dejar de mantener la primacía por un tiempo, comenzó a sentirse cuestionada por el saber científico y el enfrentamiento entre ambas disciplinas fue bastante acusado recrudeciéndose a raíz del advenimiento del pensamiento ilustrado del siglo XVIII. A partir de **Descartes** no todo está ya tan claro como se pretendía por parte de la *teología*. Con el gran filósofo francés surgió el método científico y con él la duda acerca de las supuestas demostraciones. Releyendo recientemente a **Descartes** en su *Discurso del Método (4ª Parte)*, en relación a la *primera verdad,* parece que el gran filósofo francés deja bastante claro que los sentidos a veces nos engañan creándonos falsas expectativas. Pienso que esto es así. Sobre todo en el escurridizo ámbito de lo metafísico/teológico. *Esta percepción creo que nos ayuda a ser conscientes de que muchas cosas no son lo que parecen y que aquello que estimamos como verdad es posible que no lo sea en absoluto si no la sometemos a la contrastabilidad y posterior verificación para validar tal verdad*. La *duda* acerca de la verdad no supone, en mi criterio, ninguna objeción u obstáculo. Más bien todo lo contrario: *nos ayuda a ensanchar nuestro horizonte cognoscitivo y razonador para extraer las oportunas conclusiones al respecto*.

Tiempo ha pasado desde la Ilustración del siglo XVIII hasta la Modernidad del siglo XX y aún la Posmodernidad en la que nos encontramos nosotros. El mundo científico se ha desarrollado extraordinariamente desde las averiguaciones e investigaciones científicas de **Charles Darwin** y su formulación de la *teoría de la evolución de las especies* por medio del proceso de *selección natural*. Hoy en día el mundo científico no sería lo que es de no haberse formulado la mencionada teoría darwinista que fue desarrollándose y ampliándose a través de estudios

Esta percepción creo que nos ayuda a ser conscientes de que muchas cosas no son lo que parecen y que aquello que estimamos como verdad es posible que no lo sea en absoluto si no la sometemos a la contrastabilidad y posterior verificación para validar tal verdad

posteriores por otros autores en diversas disciplinas del saber científico, en algunos casos ligados a la cuestión religiosa como las investigaciones del jesuita **Teilhard de Chardin**. Desde entonces el mundo teológico/religioso se conmocionó intensamente y todo su esfuerzo se dedicó a desbaratar tan intranquilizadoras argumentaciones científicas por el rompimiento que originaban en el mundo de las creencias religiosas consideradas hasta entonces inmutables. En cualquier caso en los últimos años los sectores más progresistas de la *cristiandad* (principalmente allegados del mundo católico) ante las abrumadoras evidencias provenientes del campo científico (en especial por algunas de las autoridades más relevantes en la materia) no ven ya incompatibilidad en aceptar un proceso evolutivo a lo largo del tiempo tratando de compatibilizar el mundo de la fe con el del conocimiento científico. Con todo y con eso el integrismo y fundamentalismo religioso está cerrado en banda, valga la expresión coloquial, en sus ar-

Es por todo ello que podemos preguntarnos si realmente la teología (supuestamente experta en el conocimiento de las cosas divinas y sobrenaturales) como expresión del quehacer metafísico se sustenta o se fundamenta en algún principio o saber científico o es pura especulación del imaginario humano

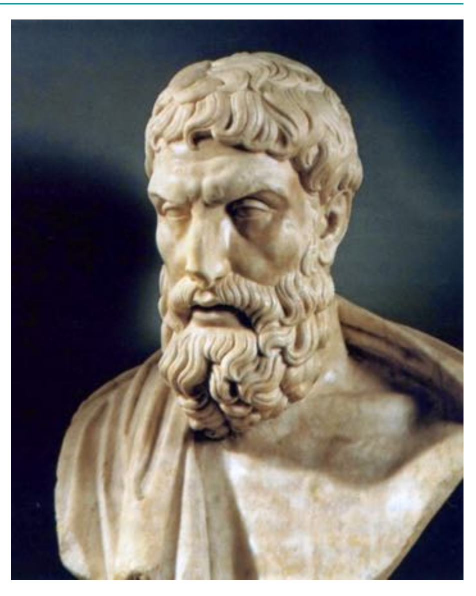
gumentaciones literalistas de los textos sagrados.

Y es que en el último siglo así como en lo que llevamos de este la corriente del *fundamentalismo* e *integrismo religioso* (proveniente en especial del mundo evangélico/protestante) ha levantado toda una especie de cruzada contra el *evolucionismo* por considerarlo como una seria amenaza contra las creencias religiosas tradicionales a la vez que abría las puertas del *ateísmo*. Alarma equivocada en buena medida por parte del *fundamentalismo* ya que otras razones más poderosas son las que pueden inclinar al *ateísmo* y no precisamente las argumentaciones evolucionistas en particular. Entre estas razones encontramos el contemplar el absurdo y sinsentido de algunas interpretaciones literalistas de los considerados textos o revelaciones sagradas que para los fundamentalismos religosos han de interpretarse de manera básicamente literal sin connotaciones mitológicas de ningún tipo. Eso por una parte y por otra la propia realidad que nos rodea en un mundo sin aparente control donde las desdichas humanas son sobreabundantes y la impasibilidad del *ente* divino ante las desgracias en un mundo donde el mal campa a sus anchas se antoja, para muchos que defienden los postulados ateístas, hasta ofensivo. *Es por todo ello que podemos preguntarnos si realmente la teología (supuestamente experta en el conocimiento de las cosas divinas y sobrenaturales) como expresión del quehacer metafísico se sustenta o se fundamenta en algún principio o saber científico o es pura especulación del imaginario humano*. Analicemos pues esta importante cuestión y extraigamos algunas conclusiones al respecto.

En primer lugar debemos delimitar conceptos ya que sin este ejercicio fácilmente nos podríamos perder en el camino de la investigación. Veamos.

Por conocimiento o saber científico entendemos a todo tipo de conocimiento que sometidas a tratamiento analítico sus posibles hipótesis o conjeturas se requiere la experimentación necesaria de sus argumentaciones así como la adecuada estructuración y sistematización de las mismas con vistas a la comprobación de dichas hipótesis para, por último, validar tal conocimiento. No cumplir estos requisitos implicaría no admitir como ciencia o conocimiento científico el saber expuesto. Estaríamos hablando –como bien comentamos antes al referirnos a la diferencia entre *intelección* o *conocimiento* y *opinión* o *criterio* en la percepción de **Platón**– de un parecer u opinión carente de toda estructuración científica.

Por especulación podemos entender todo pensamiento o idea que carece de una base real y bien fundamentada pero que pese a todo no está exenta de la oportuna reflexión y análisis. La *especulación*, por otra parte, carece de la demostración real y efectiva de sus argumentaciones. Sin embargo, la *especulación*, en un primer estadio, sirve a la búsqueda del conocimiento científico, pero se queda solo en eso, en búsqueda e indagación.



Epicuro

El mundo de la teología –y en general el de todo planteamiento metafísico– carece de las atribuciones imprescindibles para ser considerado como científico ya que si bien cumple la premisa del establecimiento de hipótesis no cuenta con el beneplácito de las demás atribuciones tales como la comprobación y experimentación necesarias para ser validado como conocimiento científico. No obstante, el mundo teológico tiene su importancia, a mi juicio, por el hecho de efectuar un acercamiento a ese otro mundo de lo intangible, el cual si bien no podemos demostrarlo de manera empírica sí que podemos captarlo en cierta medida a través de los sentidos. No todo es racionalidad e intelecto en el ser humano. Afortunadamente tenemos sentimientos y captamos emociones e incluso podemos acceder a ese otro mundo que denominamos espiritual, algo que nos diferencia de los animales inferiores. Esto creo que explica y justifica por sí solo el sentir religioso que anida en el ser humano. En realidad, a mi entender, todo es cuestión, al menos en cierta medida, de *actitud* ante el fenómeno religioso. Y matizo esto con detenimiento.

Al referirme a *actitud* ante el fenómeno teológico/religioso quiero decir que la aceptación o no del mismo a nivel personal, subjetivo e intransferible es cuestión de disposición para llevar a cabo tal acto volitivo. El planteamiento del fenómeno religioso y la comprensión de lo divino no nos debe


Gustavo Bueno

parecer una impostura, un engaño con apariencia de verdad, que decía el **Prof. Gustavo Bueno**. Solo partiendo de presupuestos ateístas sí que pudiera serlo, pero se trata de afrontar la hipotética realidad de un hecho indemostrable para la razón y el entendimiento mas no descartable y más bien asumible para la captación emotiva del tal acontecer. Bien es cierto que esto no demuestra nada pero al menos nos permite tener un acercamiento al problema de la existencia de un *ente sobrenatural*. Todo esto moviéndonos, claro está, es un terreno netamente especulativo como es el teológico/metafísico. Por desgracia carecemos de otros argumentos efectivos para ir algo más allá en el descubrimiento del misterio de la existencia.

La aceptación de cualquier *revelación* de contenido sagrado no resuelve en absoluto el problema ya que por medio de la imposición del dogma y de otras supuestas verdades apodícticas lo único que se consigue es mantener una postura irracional del complejo asunto. La aceptación o no de la revelación, la que sea, implica sometimiento o no a ella aun desde la irracionalidad de su comprensión. No creo que ese sea el camino más inteligente para intentar desvelar algo el misterio de la existencia. Además de ser un camino equivocado conduce fácilmente a la cerrazón y la intolerancia, perversiones estas bastante comunes en el integrismo y radicalismo religioso de todo signo que obstaculizan el adecuado desarrollo espiritual.
Pienso que es más sensato y concluyente analizar la cuestión desde otro punto de vista y este sería el admitir, desde la humildad y el reconocimiento de nuestra impotencia para comprender plenamente el sentido último de nuestra existencia y de la existencia de un *ente divino*, que ningún conocimiento que se autodenomine teológico va a dar una explicación concluyente del fenómeno religioso. Aquí sí que podríamos decir con el **Prof. Bueno** que afirmar lo contrario sería una impostura, un fingimiento de algo que tiene apariencia de verdad pero que no lo es en absoluto. Ni ha habido, ni hay ni posiblemente nunca habrá una explicación teológica que dé un sentido pleno al discurrir de nuestra existencia en un mundo caótico y contradictorio del que el *ente divino* parece haberse olvidado. ¡Quién sabe si la perspicacia de **Epicuro** en su célebre frase a la que me refería al inicio de estas reflexiones no iba muy descaminada! Entretanto, la única alternativa, a mi parecer, está en dejarnos llevar por la intuición en la captación del fenómeno teológico/religioso.

La célebre *Apuesta* esgrimida por **Blaise Pascal** como argumento racional creo que es muy válida ya que la misma viene a decirnos que si bien el problema de la existencia de Dios como argumento especulativo teológico es irresoluble y fruto del azar de nuestra insuficiencia para descubrir categóricamente su existencia o no, lo más racional, en opinión del gran filósofo, fisico y matemático francés del siglo XVII, es apostar que sí existe. En todo caso creo, como ya comentaba anteriormente, que es cuestión de *actitud* y esta nos puede conducir, ciertamente, por un camino u otro. Y es que con no ser plenamente determinantes las apreciaciones de **Pascal** en su *Apuesta* pienso que no están exentas en absoluto de racionalidad. Otra cosa distinta es la apreciación o captación intuitiva que se pueda tener del supuesto *ente divino*. Pero esto implicaría otras reflexiones al respecto. ***R***

El mundo de la teología –y en general el de todo planteamiento metafísico– carece de las atribuciones imprescindibles para ser considerado como científico ya que si bien cumple la premisa del establecimiento de hipótesis no cuenta con el beneplácito de las demás atribuciones tales como la comprobación y experimentación necesarias para ser validado como conocimiento científico

Protestantes ilustres del siglo XX

actualidadevangelica.es



Bonhoeffer



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

(y 4) Pensamiento y teología de Bonhoeffer: “Teología inacabada”

LA TEOLOGÍA de Dietrich Bonhoeffer es una teología inacabada, inmadura, truncada por su muerte prematura.

Le falta, sobre todo, el haber elaborado una eclesiología adecuada para ese mundo que tanto le preocupa y al que atribuye haber llegado a su “mayoría de edad”, un mundo no religioso, lo mismo que había hecho en su primera etapa referido a un mundo establecido sobre las bases de unas religiones dominantes.

Siendo como era un gran pensador, en su última etapa, aún a pesar de ser un entusiasta defensor de la iglesia (en su *Sanctorum communio* traza de manera magistral las dimensiones comunitarias de la existencia cristiana), se identifica más con la dimensión experiencial que con la reflexión propiamente científica. Se ve sometido a una situación de crisis continua, en la que tanto la estructura eclesial como la propia comunión religiosa están sometidas a la experiencia cotidiana.

Bonhoeffer es un crítico de la Iglesia, pero nunca se desprende del valor y relevancia de la Iglesia. Busca la iglesia del futuro; y se percibe en sus reflexiones una anticipación profética de esa iglesia. Anhela una iglesia que sea capaz de comunicarse con el mundo secular, y se da cuenta de que “las viejas palabras” carecen de sentido y, por consiguiente, tienen que enmudecer.

De Bonhoeffer puede decirse que fue un teólogo devenido en místico para terminar como mártir. Su obra, como su vida, hay que enmarcarla en dos grandes etapas:

1ª Antes de Tegel.
2ª Tiempo de encarcelamiento hasta su muerte.

En su primera estancia en el *Union Theologial Seminary* de New York, Bonhoeffer era más bien un joven conservador, de origen social impecable, que tocaba el piano con brillantez y jugaba bien al tenis. Al finalizar la década de los 30 había nacido una persona nueva. Partiendo de una formación clásica luterana, una iglesia ligada al Estado, a partir de los aconte-



cimientos protagonizados por Hitler y, especialmente, a partir de 1935, cuando se abre el Seminario de Finkenwalde para la formación de futuros pastores de la Iglesia confesante, Bonhoeffer va radicalizando su vida espiritual, buscando como referencia única la vida de Jesús, remarcando desde un principio que por mantener tal postura habría de pagar un precio.

Bonhoeffer busca un Dios mucho más privado o inescrutable de lo que era habitual en el entorno luterano en el que se mueve. Como teólogo luterano, no vive encerrado en el marco de la teología alemana, sino que se abre a otras influencias, especialmente la anglosajona, que estudia en sus estancias en Londres y New York.

El advenimiento de nazismo marcará tanto su vida como su teología. Desde un principio se declara abiertamente contrario y beligerante contra la ideología que acaudilla Adolfo Hitler. Desde su concepción cristiana de la vida, no puede entender ni admitir que la Iglesia-institución se acomode tan fácilmente a un sistema político que, a su juicio, encarna los antivalores cristianos. Así es que lucha contra:

. La Iglesia oficial por su acomodo al sistema.
. El Estado totalitario que promueve una política deleznable.

En ese proceso, su perfil netamente **universitario** cambia en el de un **militante** activo sin dejar de ser un pensador práctico. Dietrich Bonhoeffer es un **conservador** convertido en **progresista**. No obstante, no debemos olvidar que su pensamiento se expresa, en buena parte, en el cautiverio.

En sus últimos años como prisionero, Bonhoeffer volvería a escribir poemas y literatura de ficción: cartas, relatos breves, una obra de teatro, poemas. Ahora bien, lo realmente importante de Bonhoeffer no está en el legado intelectual y teológico, sino en la forma en que empleó su tiempo, en su opción por vivir hasta sus últimas consecuencias su compromiso con Cristo, hasta aceptar voluntariamente dar su vida en contribución a su compromiso personal. Bonhoeffer se convirtió en un mártir moderno porque se atrevió a correr el riesgo del ostracismo, la repulsa y la condena. Se trata de un hombre con un profundo sentido religioso, trascendente. Es uno de los místicos más destacados del siglo XX. Un misticismo apegado a la tierra, impregnado de humanidad, que le permite tener plena conciencia del proceso de secularización al que debe hacer frente la reflexión teológica.

Es, por supuesto, un teólogo protestante, luterano, para más señas. Y no podemos perder de vista ese detalle a la hora de hacer una aproximación a su vida. En la teología protestante destacan dos elementos fundamentales:

. La ética.
. La piedad.

Ahora bien, lo realmente importante de Bonhoeffer no está en el legado intelectual y teológico, sino en la forma en que empleó su tiempo, en su opción por vivir hasta sus últimas consecuencias su compromiso con Cristo, hasta aceptar voluntariamente dar su vida en contribución a su compromiso personal. Bonhoeffer se convirtió en un mártir moderno porque se atrevió a correr el riesgo del ostracismo, la repulsa y la condena

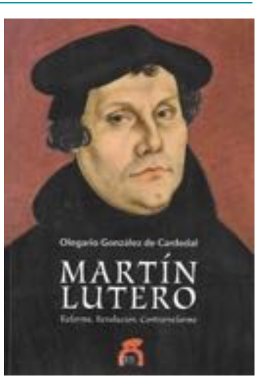
A VUELTAS CON LUTERO

UNA RESEÑA DE SANTIAGO MADRIGAL

Martín Lutero. Reforma. Revolución. Contrarreforma

Olegario González de Cardedal

Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 2018



revistadelibros.com
RESEÑAS

Santiago Madrigal es profesor de Eclesiología y Teología ecuménica en la Universidad Pontificia de Comillas. Sus últimos libros son *No apaguéis el Espíritu. dos evocaciones del Concilio* (Maliaño, Sal Terrae, 2015), *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016) y *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Maliaño, Sal Terrae, 2o17).

HACE ALGUNOS AÑOS, Franz Posset resumía el camino recorrido por la imagen de Lutero en la investigación católica en una frase: «De corruptor de la fe a padre en la fe». A grandes trazos, reconstruía el itinerario recorrido a lo largo del siglo XX en cinco etapas (*The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg*, Misuri, Concordia, 2011, pp. xii-xiii):

1) Los polemistas que escriben entre 1900-1915 han trazado un retrato de Lutero como corruptor de la fe, un demonio mentalmente inestable.
2) En la etapa de 1915-1930 se abre paso la visión católica que empieza a reconocer a Lutero como persona religiosa.
3) El período entre 1930-1960 ha alumbrado la imagen del profeta para la Iglesia, es decir, una imagen ecuménica de Lutero.
4) La etapa dorada de la investigación católica sobre Lutero transcurre en 1960-1980, con las dos grandes escuelas en torno a Joseph Lortz (1887-1975) y a Heinrich Fries (1911-1998).
5) La última etapa, desde los años ochenta del siglo pasado, hace de Lutero un renovador de la teología monástica en la tradición de San Bernardo de Claraval.

Es importante constatar que la reciente investigación evangélica sobre el Reformador de Wittenberg viene insistiendo –de la mano de Volker Leppin y Thomas Kaufmann, entre otros– en la raíces místicas y medievales de su teología. Entretanto, seguimos unos y otros a la búsqueda del Lutero real, también del Lutero católico.

En esta búsqueda inacabada desde un punto de vista ecuménico, hay que reseñar dos documentos importantes que levantan acta del estado del diálogo luterano-católico más reciente. Me refiero, en primer término, al texto *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*, que vio la luz en 1983 con ocasión del quinto centenario del nacimiento del Reformador. Más recientemente, apareció en 2013 el texto titulado *Del conflicto a la comunión*, con vistas a una conmemoración conjunta por parte de católicos y luteranos del quinto centenario de la Reforma (1517–2017).



Lutero en la Dieta de Worms (foto: elmundo.es)

Sirvan estas coordenadas históricas y ecuménicas para situar este estudio firmado por Olegario González de Cardedal. Cualquier libro sobre Lutero conlleva en su mirada al pasado un impulso ecuménico. Esta obra no pretende ser ni una biografía ni una síntesis de su teología. Tres son las intenciones que mueven al autor, tal y como declara en el prólogo. Se trata, en primer lugar, de mostrar el núcleo del pensamiento de Lutero situado en el contexto eclesial y cultural del otoño de la Edad Media. En segundo lugar, quiere presentar de forma sintética el meollo de su comprensión de Dios y del hombre regulada por el llamado descubrimiento reformador que condensa el mensaje de salvación del Evangelio en las palabras paulinas «el justo vive de la fe» (Romanos 1, 16-17), un lema que da curso a los cuatro famosos principios: *solus Christus*, *sola Scriptura, sola fide, sola gratia*. Finalmente, este ensayo quiere desvelar qué puede significar hoy la propuesta de Lutero de nuestra «justificación por Dios», es decir, descubrir la conexión entre la teología del fraile agustino y la percepción antropológica actual.

Son ocho los capítulos que componen este libro, después de una introducción que deslinda, a tenor de la actual historiografía, las categorías de «reforma», «Reforma» (con mayúscula), «reformas» (en plural), «contrarreforma» y «revolución» que forman parte del subtítulo. El ensayo concluye con una apostilla final, que quiere resaltar –más allá de los aspectos históricos y teológicos del personaje– la dimensión piadosa y orante de Lutero, anclada en la comunidad eclesial que vive y siente como «comunión de los santos».

Los ocho capítulos son, de suyo, independientes entre sí, de distinta naturaleza y alcance, de modo que permiten una lectura por separado. Ahora bien, para su articulación interna resulta sumamente importante una consideración del autor que nos revela la estructura de fondo: «Un fenómeno histórico y una personalidad se nos hacen inteligibles si conocemos, por un lado, su lugar real de procedencia y génesis; y por otro la repercusión de su obra o doctrina en la posteridad» (p. 146). La primera perspectiva predomina en los cuatro primeros capítulos. Así, el primer capítulo indaga en la autocomprensión de Lutero como teólogo, y el segundo es una breve descripción de los escritos programáticos de Reforma del año 1520 (La *cautividad babilónica de la Iglesia*; *A la nobleza cristiana de la nación alemana*; *La libertad del cristiano*), llamando la atención sobre el escrito titulado *Disputatio contra scholasticam theologiam*, del 5 de septiembre de 1517, anterior a las famosas noventa y cinco tesis sobre las indulgencias. En conexión con ese escrito, el capítulo tercero señala los datos fundamentales de la reforma de la teología pretendida por Lutero, con su tema central: el hombre pecador y Dios justificador. Puesto a indagar en el hecho o momento en el que se produce la ruptura o la Reforma, el autor repara en el discurso ante la Dieta de Worms (18 de abril 1521). El cuarto capítulo, que pone en conexión las líneas del pensamiento de Lutero con la respuesta católica dada por el Concilio de Trento (1545-1563), concluye con este interrogante: Lutero, ¿doctor de la Iglesia y maestro de la fe común, o el más grande y el más soez de los alemanes?

Puesto a indagar en el hecho o momento en el que se produce la ruptura o la Reforma, el autor repara en el discurso ante la Dieta de Worms (18 de abril 1521)

Todos estos son los elementos que Olegario González de Cardedal hace intervenir a la hora de tomar una postura razonada, justo al final del libro, acerca del sentido crítico y cristiano de una conmemoración conjunta en el quinto centenario de la Reforma protestante.

Así ha quedado roturado el terreno para la otra perspectiva, esto es, la repercusión de la obra y doctrina de Lutero en la posteridad, que predomina en los cuatro últimos capítulos. En ellos el autor va repasando las cuestiones clásicas en la investigación: de la reforma de la Iglesia o de la revolución en el cristianismo trata el quinto capítulo; de los límites y de la riqueza de la teología de Lutero trata el sexto a la luz de la pregunta: ¿cuál es el legado esencial de Lutero a la humanidad? La contemporaneidad o extemporaneidad de Lutero son evaluadas en el capítulo séptimo a la luz de las categorías de libertad, reforma, modernidad y verdad; el capítulo final describe cuáles son las características del pensar de Lutero –*paradoja*, *dialéctica*, *escándalo*–, poniendo el protestantismo en relación con la Leyenda Negra antiespañola.

A mi juicio, son los capítulos iniciales de los dos bloques que acabo de describir, es decir, los capítulos primero y quinto, los que marcan la pauta, hermanados entre sí por la voluntad expresa de no querer atribuir al personaje estudiado una identidad o una doctrina que él rechazaría. Si uno recrea la personalidad de Lutero, el otro quiere resaltar su pretensión de una verdadera reforma de la doctrina.

En el primer capítulo ha querido revisar los tópicos y las imágenes deformadoras y unilaterales para centrarse en el descubrimiento liberador de Lutero, la justificación por Dios sin las obras (Romanos 1, 17), la llamada experiencia de la torre. Lutero quiso ser reformador de la Iglesia desde el Evangelio. La otra clave para entender la historia personal de Lutero es conocer la formación filosófica y teológica que recibió en Erfurt, una reflexión que brota desde la pregunta existencial: ¿cómo puedo tener un Dios que me sea benévolo? Su respuesta «en la fe y solo en la fe» deja al margen la respuesta tradicional en la teología: «La fe conformada por la caridad» (*fides formata charitate*). Lutero, que redescubre el verdadero sentido de la expresión «justicia de Dios», lo lleva al límite, descartando toda colaboración humana, iniciando el camino que le llevó a la ruptura.

Al reconocer la genialidad religiosa, teológica, literaria y litúrgica de Lutero, no se puede ignorar este hecho de la escisión eclesial, como reforma doctrinal no sólo de vida, anticipado por el cardenal Cayetano en su interrogatorio a Lutero (1518): «Esto es construir una Iglesia nueva». El quinto capítulo recuerda las diferencias existentes en cuestiones esenciales entre católicos y protestantes, «como son la comprensión de los sacramentos, la aceptación de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal, el reconocimiento de la jerarquía para interpretar con normatividad la Palabra de Dios, el lugar y la función del obispo de Roma en la Iglesia», para concluir: «Al no existir verdad compartida, no puede haber eucaristía compartida» (p. 100). En esta misma línea, el capítulo sexto expone la repercusión negativa de la postura de Lutero en el pensamiento moderno a partir de las dos ideas centrales de su teología: el pecado del hombre y la justificación del pecador por Dios. Lutero quiso salvar la soberanía absoluta de Dios a expensas de la libertad del hombre. Ese Dios tiene que morir para que el hombre viva. Es la línea seguida por Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud o Sartre.

Ante esta equívoca derivación de la antropología, es preciso corregir el límite fundamental de la teología de Lutero: «La revelación de Dios en Jesucristo tiene como centro su amor en gratuidad a los hombres y como derivación de ambos la misericordia y el perdón que no humillan, sino que elevan al pobre al nivel del rico y al hombre al nivel de Dios» (pp. 116-117). La existencia redimida en Cristo conoce otras dos nociones bíblicas que han de entrar en consideración: santificación y deificación. En esta perspectiva de recepción y superación (*Aufhebung*) ecuménica, es posible una comprensión más ancha del pensamiento de Lutero desde el misterio de Jesucristo, cuya encarnación obedece a la intención primordial divinizadora del hombre antes que redentora del pecado.

Todos estos son los elementos que Olegario González de Cardedal hace intervenir a la hora de tomar una postura razonada, justo al final del libro, acerca del sentido crítico y cristiano de una conmemoración conjunta en el quinto centenario de la Reforma protestante. En todo caso, el resultado de la obra está doblemente abierto: aún no se ha llegado a un consenso sobre la biografía interior del fraile agustino ni sobre la relación que hay que establecer entre su persona y el movimiento histórico de la Reforma que se remite a él. En otras palabras: seguimos a vueltas con Lutero. ***R***



LA TEOLOGÍA ES PURO CUENTO[i]

Arcoíris

Por
Claudio A. Cruces

Yendo a la parada del 276 veo desde la vereda de enfrente un hermoso arcoíris. Inmediatamente le saco una foto.

Cuando cruzo, alguien de la fila me pregunta: ¿había un ovni? Sonriendo le respondo que había un espléndido arcoíris. El hombre se cruza, se asombra y toma una fotografía también.

Al volver a la fila, poniendo cara de filósofo francés deconstruyendo un misterio ininteligible reflexiona: “pensar que los científicos ignorantes creen que esto es un fenómeno natural y no se dan cuenta que es una señal de Dios”.

–¿No pueden ser las dos cosas? (pregunté).

–No mi amigo (contestó), para Dios las cosas son blanco o negro, no pueden ser las dos cosas.

–¡Qué raro! (repliqué).

–¿Qué raro qué?

–Que Dios para mostrar que las cosas son blancas o negras nos da como señal un arcoíris multicolor. *R*

[i] Libro completo para leer: http://es.calameo.com/read/0049330542473cb14d7d8

EL SACRIFICIO EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Para esta edición:
teologianordeste.net

Ilustraciones: Editor



José Comblin

Sacerdote católico belga, teólogo, exponente de la Teología de la Liberación. Doctor en Teología de la Universidad Católica de Lovaina. Trabajó en América latina desde 1958. Llegó a Campinas, Brasil, donde fue profesor de Química y Física. Posteriormente fue asesor de la Juventud Obrera Católica. Hasta 1962 fue profesor de la Escuela Teológica de los Dominicos en São Paulo. En su libro *La Ideología de la Seguridad Nacional*, publicado em 1977, deconstruyó la doctrina que servía de base para las dictaduras militares en América Latina; entonces fue expulsado por Pinochet en 1980. Los dos últimos años de su vida vivió en la Diócesis de Barra, en Bahía. Falleció el 27 de marzo de 2011 de un infarto cardíaco. (Wikipedia).

1. En la obra de Franz Hinkelammert, el concepto de sacrificio en general y el concepto bíblico de sacrificio en particular ocupan un lugar importante. Se podría incluso decir que ese concepto nunca ha estado lejos de su pensamiento. Por otro lado, existen afinidades entre su pensamiento sobre sacrificio y el pensamiento de René Girard. No es mi intención en estas pocas páginas discutir los conceptos de Hinkelammert, y tampoco los de Girard. Sólo quisiera recordar las tesis principales de la teología cristiana del sacrificio.

El sacrificio es el acto central de casi todas las religiones. Por supuesto, en cada religión el sacrificio recibe un significado particular. Sin embargo, las religiones no son homogéneas y asimilan elementos de la teoría del sacrificio de otras religiones. Fue lo que sucedió en el judaísmo y en el cristianismo. Estas infiltraciones se encuentran incluso en los libros sagrados del judaísmo y del cristianismo, en la biblia, de tal modo que dificultan la comprensión de cuál es el verdadero sentido del sacrificio, por ejemplo, en el cristianismo. Por lo tanto, hay que practicar un discernimiento, casi una selección, entre todos los temas mencionados en la biblia.

El sacrificio siempre se ha prestado, y se presta hasta hoy, a varias interpretaciones, a veces contradictorias. De la concepción del sacrificio depende la concepción de Dios, de Cristo y de la vida humana. En ella se refleja toda la teología.

En sus obras, tanto Hinkelammert como Girard denuncian y condenan una concepción del sacrificio que parece haber sido muy extendida en las religiones antiguas, y que también han estado presente en la mente de muchos cristianos durante siglos. Es la teoría del sacrificio-destrucción. Según esa teoría, es necesario destruir una vida para lograr más vida. Sería una teoría de la fecundidad de la muerte: es necesario producir víctimas para conseguir felicidad, abundancia, victoria y paz. El mito de Ifigenia sacrificada por su padre Agamenón, sería una figura representativa del sacrificio. En la biblia, el chivo expiatorio sería otro ejemplar. El sacrificio sería la inmolación de una víctima para aplacar la ira de los dioses, espíritus, o fuerzas cósmicas, para obrar la reconciliación y recibir una vida buena. Dar para recibir.

La víctima concentraría en sí misma todo el pecado. Sería como la encar-



nación del pecado. Sobre ella recaería toda la culpabilidad. Por eso, matando o destruyendo, o expulsando la víctima que encuentra todo el mal, vuelven la paz, la felicidad y la abundancia.

El sacrificio sería una estructura esencial de la existencia humana, sería necesario para la tranquilidad pública, para la paz. Esta estructura del sacrificio se encontraría en el fondo de la ideología política imperial y del sistema del capitalismo. Sería igualmente el trasfondo de todas las religiones y del cristianismo.

En el cristianismo, el chivo sería el mismo Cristo de las cristologías cristianas: Jesús sería la víctima sacrificada para alcanzar la remisión de los pecados y la salvación eterna. Habría sido necesario que alguien se sacrificara para compensar el pecado, y Cristo se habría ofrecido o habría sido enviado por el Padre para pagar el precio y ser víctima indispensable. Después de su muerte, su sangre derramada sería fuente de vida para todos los creyentes y toda la humanidad. Es la doctrina de la fecundidad de la destrucción, de la sangre, de la muerte aplicada a Cristo.

Prolongando la cristología, la espiritualidad cristiana mostraría que el camino de la expiación, el papel de víctima que fue el de Cristo, es el modelo para todos los cristianos. Ellos también colaboran con su salvación por medio de una vida de muerte y de destrucción de sí mismos: se les aplicó la palabra "mortificación ".

basta con recordar estos temas para ver que presentan mucha semejanza con temas y doctrinas que han sido enseñadas dentro de las iglesias cristianas. Es probable que muchos cristianos hayan entendido a Cristo en el mundo mitológico de la víctima sacrificada por el pecado. Parece asimismo que hay personas, muchas tal vez, que se han apartado de la doctrina cristiana pensando que era ésa, y se han sentido escandalizados.

Pues el mito de la víctima que muere porque toma sobre sí todo el pecado, es muy fuerte. El mismo vocabulario bíblico no está libre de semejanzas con el mito. Y por eso necesitamos leer la biblia buscando la novedad en relación al mito que permeaba todo el ambiente.

La misma satisfacción de la "satisfacción vicaria" de san Anselmo, la cual influyó tanto en el cristianismo occidental, protestante o católico, no está exenta de ambigüedad. De todos modos, ella se presta a una lectura mística de las narraciones de la pasión y de la muerte de Jesús. La teología cristiana siempre rechazó la idea de la víctima expiatoria, o sea de sacrificios humanos para compensar el efecto negativo del pecado o para obtener efectos favorables, lo que sucedía en diversas ocasiones en el Imperio Romano. No obstante, la distancia entre las víctimas expiatorias y la teología anselmiana no es tan grande.

¿Qué es un sacrificio? Todos los autores dicen que es una ofrenda, pero las divergencias empiezan cuando algunos afirman que la destrucción es esencial al sacrificio y otros que no es esencial, sino algo accidental secundario, cuando aparece, puesto que hay muchos sacrificios sin destrucción ni muerte…

Los que hacen problema son los autores que sostienen la necesidad de una destrucción: se ofrece a Dios algo que se destruye. Esos teólogos quisieron justificar teóricamente algo que probablemente no entendían, porque no sabían nada de las razones inconscientes de los actos religiosos colectivos. O bien entendieron la destrucción como castigo del pecado. O bien como acto de reconocimiento de la

¿Qué es un sacrificio? Todos los autores dicen que es una ofrenda, pero las divergencias empiezan cuando algunos afirman que la destrucción es esencial al sacrificio y otros que no es esencial, sino algo accidental secundario, cuando aparece, puesto que hay muchos sacrificios sin destrucción ni muerte…

soberanía total de Dios, ya que uno se deshace de un bien precioso. O bien sería reconocer que la vida pertenece a Dios, entregándola a Él. En fin, inventaron razones todas absurdas. Pues en realidad no se explica de modo racional, que para agradar a Dios haya que destruir una vida creada por Él.

Lo que pasa es que esos teólogos tenían que justificar lo que aparece en la biblia. Si ella valora tanto los sacrificios de animales, por ejemplo, algo de sentido tendrá. En realidad algo de sentido tiene, pero un sentido irracional, lo que antropólogos o sicólogos tratan de descubrir, y que fue totalmente superado en el Nuevo Testamento.

De todos modos, todos reconocen que lo principal no es la destrucción, sino

Lo que ayudó fue la evolución de los estudios bíblicos. Se descubrió que los textos definitivos que tenemos en nuestras manos, son el punto final de una larga evolución. Los textos actuales son revisiones de revisiones. No son homogéneos y constituyen muchas veces una conciliación, o una yuxtaposición de posiciones contrarias



la ofrenda, y que la destrucción, cuando existe, vale como expresión de una ofrenda. Sin embargo, en el siglo XX la defensa de los sacrificios de destrucción fue abandonada de manera progresiva. Hoy los teólogos defienden la tesis que la destrucción no es absolutamente indispensable para un sacrificio, y que éste realiza sin destrucción todo su sentido.

Lo que ayudó fue la evolución de los estudios bíblicos. Se descubrió que los textos definitivos que tenemos en nuestras manos, son el punto final de una larga evolución. Los textos actuales son revisiones de revisiones. No son homogéneos y constituyen muchas veces una conciliación, o una yuxtaposición de posiciones contrarias. Hoy, los autores reconocen que hay en la biblia textos proféticos que condenan otros textos de inspiración sacerdotal. Leer la biblia es hacer una opción. Renace el antiguo principio de que hay que leer el Antiguo Testamento a la luz del nuevo. Ahora bien, El Nuevo Testamento busca apoyo en textos del Antiguo, pero también niega el valor de muchos otros textos del Antiguo aunque no lo diga explícitamente (Jesús sí se opone de forma frontal a textos de la biblia). Dada esta evolución de la hermenéutica bíblica, fue posible hacer una nueva lectura de los textos que trata de sacrificios. La nueva hermenéutica significó para muchos una verdadera liberación, en vista de que ya no existía la obligación de justificar todo lo que estaba escrito en la biblia. Muchos eran tan esclavos del texto escrito que no se atrevían a desmentirlo, aun cuando les pareciera absurdo lo que decía.

Es evidente que en el Nuevo Testamento se aplica a Cristo todo un vocabulario sacrificial, mucho menos en los evangelios sinópticos, si bien sistemáticamente en las cartas para culminar en la epístola llamada los Hebreos. ¿Cuál es el significado de todo ese vocabulario sacrificial? Por un lado, el Nuevo Testamento proclama de modo enfático la eliminación de todo el sistema religioso del Antiguo Testamento: templo-sacerdocio-sacrificio. Por otro lado, aplica a Cristo muchos elementos de ese vocabulario. El magisterio de la Iglesia nunca ha dado interpretaciones oficiales. Está claro que, hasta ahora, no se ha logrado dar una explicación suficiente de esa paradoja.

Con el deseo de aportar un poco más de claridad en el problema, lo más seguro es partir de los textos más claros e interpretar los textos más confusos a la luz de los más claros.

2.- Hay una serie de textos que expresan nítidamente una espiritualización del sacrificio, del sacerdocio y del templo. Estos temas religiosos son aplicados a realidades profanas y pierden su carácter sagrado. O bien, si se quiere decirlo de otra forma: todo lo que era sagrado se hace profano o todo lo profano se hace sagrado. Los sacrificios no se distinguen de los actos profanos, el sacerdocio no es una función al lado de las actividades humanas profanas y no hay templo, o bien porque el templo son los mismos cristianos. Esta primera serie de textos es muy importante en vista de que muestra un límite. Ningún otro texto puede suprimir o reducir o contradecir esos textos muy claros.

Pablo inaugura así la parte práctica de la carta a los Romanos:

> Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual. Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto (Rom. 12,1-2).

El culto aquí es “espiritual”, no es “cultual”, “litúrgico”, no es una actividad sacral separada de la vida profana. Lo que hace el culto es la moción del Espíritu Santo. Todo lo que hace el discípulo de Cristo en el Espíritu en toda la vida corporal es culto. El ob-

jeto de la oferta es el cuerpo vivo actuando en lo bueno, lo agradable, lo perfecto. Cada una de estas podría ser comentada, no obstante los comentarios no cambiarían el sentido fundamental. El culto desde ahora es la propia vida profana. El mismo acto de ofrecer no es un acto cultual. Podemos entender sencillamente que el actuar bajo la fuerza del espíritu es el acto de ofrecer.

Además, el sentido de la palabra ofrecer aparece claramente en otro texto. Dice Pablo:

> Ni ofrecíais vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios (Rom. 613; 6,19).

El sentido de la palabra ofrecer es diáfano. Ofrecer no es dar. Ofrecer es presentarse, ponerse al servicio de la justicia de Dios.

Ofrecer sus miembros al pecado no es darle sus miembros, sino presentarlos para que estén al servicio del pecado. Ofrecer a Dios no es darnos nosotros mismos a Dios, sino presentarnos a Él para hacer su servicio, estar al servicio de la justicia. El sacrificio espiritual es estar al servicio de la justicia de Dios. Hay que suprimir la equivalencia entre ofrecer y dar. A Dios nada se le puede dar puesto que todo lo tiene. Además, a Dios no le interesa recibir, sino más bien dar. Sin embargo, uno si puede ponerse a su servicio, poner su cuerpo al servicio de su justicia. En esto consiste el culto espiritual. Ofrecerse a Dios es recibir, acoger el Espíritu Santo.

En Filipenses, Pablo, quien en la cárcel, alude a la posibilidad de que le condenen a muerte. Hace este comentario:

> Y aun cuando mi sangre fuera derramada como libación sobre el sacrificio y la ofrenda de vuestra fe, me alegraría y congratularía con vosotros (Fil. 2,17).

Este texto es interesante porque recurre al vocabulario de los sacrificios para hablar de realidades puramente profanas. El sacrificio queda totalmente reducido a lo profano en el Espíritu. En efecto, el sacrificio y la ofrenda de la epístola a los Filipenses es la fe. Esta fe es "la fe en el evangelio" (Fil. 1,27).

El eventual martirio de Pablo sería algo que completaría la fe de los filipenses. Es el mismo orden de la fe. El martirio de Pablo sería el acto supremo de la fe en el evangelio. Por eso, Pablo hace del martirio el combate de la fe, la continuación de su combate de evangelizador:

> …Sosteniendo el mismo combate en que antes me visteis y en el que ahora sabéis que me encuentro (Fil. 1,30).

La "libación" es simplemente la fe culminando en el martirio. No hay nada de cultual, nada de ofrenda, nada de don. El combate no es un don.

Al final de la carta a los Filipenses, Pablo agradece los dones materiales que los filipenses le mandaron a la cárcel. En aquel tiempo, si los familiares o los amigos no le llevaban comida a la cárcel, el prisionero se moría de hambre. Epafrodito vino a nombre de la comunidad de Filipos a traerle a Pablo lo necesario para vivir. Tengo cuanto necesito, y me sobra: nado en la abundancia después de haber recibido de Epafrodito lo que me habéis enviado, suave aroma, sacrificio que Dios acepta con agrado (Fil. 4,18).

Aquí el sacrificio consiste en dar comida al prisionero. Es una aplicación del principio ganeral de que el sacrificio es estar al servicio de la justicia de Dios.

De estos textos ya podemos inferir que la preocupación de los misioneros cristianos es cambiar la mentalidad de su público. Las personas se hallan tan apegadas a lo cultual, lo religioso, lo sacral, que siempre vuelven a pensar que lo que salva es el cumplimiento de ritos sacrificiales.

Es verdad que, hasta hoy, muchos que se creen cristianos tienen todavía esa mentalidad. La preocupación de Pablo es convencer a su gente de que

La preocupación de Pablo es convencer a su gente de que ahora toda la vida religiosa se traslada; el culto a Dios se traslada, el sacrificio, el sacerdocio, todo se traslada hacia el mundo profano, al mundo de la vida cada día, al mundo de las relaciones humanas, al mundo de los hombres y mujeres

ahora toda la vida religiosa se traslada; el culto a Dios se traslada, el sacrificio, el sacerdocio, todo se traslada hacia el mundo profano, al mundo de la vida cada día, al mundo de las relaciones humanas, al mundo de los hombres y mujeres. Pablo sabe que si abandona a sus convertidos a su espontaneidad, regresarán a una vida cultual. Por eso hay que hablar de culto, hay que mostrar que ahora el culto ha cambiado. Hay que adorar a Dios, pero ahora la forma es diferente: dar culto a Dios es disponerse a luchar por su justicia (el combate de la fe es el verdadero sacrificio):

> …también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo… vosotros sois li-

Lo que los cristianos entienden es que Dios es libre y tiene que someterse a leyes más fuertes que Él, las cuales serían como leyes de un universo no dominado por Él. Por eso también Dios sufre, no obstante aun sufriendo exige la muerte de su Hijo en vista de que tiene que someterse a esa ley de la satisfacción necesaria. No es que Él quiera, sino que no tiene manera de escaparse. Esto es, la gente aplica a Dios el mismo raciocinio por el que acepta lo incomprensible de la vida, el mismo fatalismo.

> naje elejido, sacerdote real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios . . . (1 Pe. 2,5-10).

Este texto es famoso porque dio como una definición del Pueblo de Dios. Lo interesante es que aquí se encuentran los tres conceptos religiosos básicos: templo, sacerdocio y sacrificio. Y los tres reciben una aplicación profana. El templo son los cristianos, el sacerdocio también son ellos y los sacrificios son su vida cristiana. La carta de Pedro se asimila a la teología de Pablo.

Esta doctrina de la espiritualización del culto prolonga las denuncias de los profetas de Israel en contra del culto, del templo, del sacerdocio, de los sacrificios. basta con recordar algunos de los más famosos textos.

> Yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más holocaustos (Os.6,6; citado en Mt. 9,13; 12,7).

> Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, y no gusto el olor en vuestras reuniones. Si me ofrecéis holocaustos . . . no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados (Am. 521-22).

> ¿A mí, qué, tanto sacrificio vuestro? Harto estoy de holocaustos de carneros y de cebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada, cuando venís a presentaros ante mí. ¿ Quién ha solicitado de vosotros que llenéis de bestias mis atrios ? No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable . . . (Is. 1,11-13).

En estos textos, los profetas rechazan los sacrificios pues no son auténticos por el hecho de que no son acompañados de actos éticos. El comportamiento real desmiente los actos de sacrificio. No son tanto los mismos actos de sacrificio que son condenados. Si embargo, aun así, es evidente que al dudar del valor de los sacrificios realizados efectivamente, los profetas siembran la duda sobre el valor intrínseco. En realidad, los profetas prepararon la actitud radical de Jesús y de sus discípulos.

Para concluir el mensaje de los textos que nos hablan de la espiritualización del sacrificio, vamos a retener que el sacrificio es toda la vida, no es una realidad sacral separada de lo profano, es lo profano vivido en la moción del Espíritu. El sacrificio no es dar a Dios, sino presentarse ante Él, o sea, el sacrificio consiste más bien en recibir que en dar.

3.- Una segunda idea es muy clara en el Nuevo Testamento: la de la libertad de Dios. Dios no se deja mover por nada o nadie. Dios siempre es el que toma la iniciativa. Dios no está sometido a ninguna necesidad. Por eso es radicalmente falso el raciocinio de san Anselmo que afirma:

> Es imposible que Dios pierda su honor: o el pecador espontáneamente restituye a Dios el honor que le debe (satisfacción), o Dios saca del pecador esa satisfacción (Cur Deus Homo, 1, 14).

Puesto que Dios no puede depender de ninguna necesidad, sea ella el honor, o cualquier otro principio. La doctrina de la satisfacción vicaria condensada en esta fórmula de san Anselmo, es aceptada por el pueblo cristiano porque no la entiende en el sentido de que el propio Dios exige la muerte de su Hijo como única satisfacción digna. Lo que los cristianos entienden es que Dios es libre y tiene que someterse a leyes más fuertes que Él, las cuales serían como leyes de un universo no dominado por Él. Por eso también Dios sufre, no obstante aun sufriendo exige la muerte de su Hijo en vista de que tiene que someterse a esa ley de la satisfacción necesaria. No es que Él quiera, sino que no tiene manera de escaparse. Esto es, la gente aplica a Dios el mismo raciocinio por el que acepta lo incomprensible de la vida, el mismo fatalismo.

Ahora bien, ningún mensaje aparece más nítidamente enunciado en el Nuevo Testamento que el de la total libertad de Dios, la cual no es limitada por nada, y el de la pura gratuidad de toda la historia de la salvación. Dios no condiciona la reconciliación con la humanidad de modo alguno. No pone ninguna condición de expiación, de satisfacción, o de mérito, o de cualquier otra cosa. No hay necesidad de darle ninguna cosa. Además, no tiene sentido darle algo a Dios.

Todo deriva de un amor divino e incondicional. Todo es pura gracia. Dios da, y nada se puede dar a Dios.

Él es quien da, y para dar no fija ninguna condición. Esto es lo más claro, y todo lo demás hay que interpretarlo a la luz de este principio.

En la teología paulina la palabra “gracia”, siempre con el sentido de gratuidad, interviene constantemente. Es en realidad un *leitmotiv* de esta teología. Pues, en ella, la gran diferencia entre el Antiguo Israel y el Nuevo reside justamente en la gratuidad. En el Antiguo Testamento, en cambio, ya no hay ni ley ni culto. Todo es don gratuito de Dios. La famosa fórmula que estuvo presente en tantas religiones, y muchos piensan que estaba también en la biblia, el “dou ut des”, ya no tiene vigencia. No hay que dar nada a Dios. En el Nuevo Testamento, además, jamás se usa la palabra “dar” para expresar que hay que dar algo a Dios. A Dios no se puede dar nada porque todo lo tiene y porque Él se anticipó y lo dio todo antes de que pudiéramos darle algo, si por casualidad hubiese sido necesario:

> Ya no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom. 6,14).
>
> No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si, por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano. (Gál. 2,23).
>
> Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros porque es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se glorie (Ef. 2,8).
>
> Se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres (Trr. 2,11).

Dada la gratuidad absoluta del don de Dios, lo único que se espera de los seres humanos es la fe. La fe no es un don de los humanos. La fe es pura recepción. La fe es la acogida del don de Dios.

En otros documentos, aparece la misma doctrina:

> En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados (1Jn. 4,9-10).
>
> Y hemos visto su gloria, gloria que recibe del padre, como Hijo único, lleno de gracia y de verdad . . . Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (Jn. 1,14.16).

La gratitud es un tema fundamental y todo lo demás necesita ser interpretado dentro de la doctrina de la total libertad de Dios y la total gratuidad de su amor.

Una vez establecidos estos dos principios, podemos entrar en el problema: ¿qué significa todo el vocabulario sacrificial aplicado a Jesucristo? ¿Cómo hay que interpretar esos textos? La interpretación vulgar consiste en tomar ese vocabulario en el sentido inmediato, exactamente como en el Antiguo Testamento: Jesús habría sido sacrificado igual que los animales del Antiguo Testamento.

Jesús habría adquirido perdón, la remisión de los pecados y los dones de Dios para la humanidad y Dios lo habría aceptado como reemplazante de ella. Jesús sería una víctima de valor infinito, y por consiguiente Dios la habría aceptado con agrado. Es la versión vulgar, desafortunadamente aún muy común entre los cristianos de todas las confesiones. Sin embargo, ella es evidentemente equivocada ya que entra en contradicción con los dos principios muy claros que hemos recordado. Esta historia vulgar no es la verdadera interpretación de los textos.

Vamos primero a situar mejor el problema, destacando algunas verdades seguras en lo que se refiere a Jesús.

En primer lugar, su muerte no fue un acto cultual, y nunca fue considerada así en la tradición cristiana: no se cumplió en un templo, no hubo sacerdote, no hubo ritual. La muerte de Jesús fue profana, semejante en todo a la muerte de todos los condenados. Los evangelios permiten identificar

Jesús habría adquirido perdón, la remisión de los pecados y los dones de Dios para la humanidad y Dios lo habría aceptado como reemplazante de ella. Jesús sería una víctima de valor infinito, y por consiguiente Dios la habría aceptado con agrado. Es la versión vulgar, desafortunadamente aún muy común entre los cristianos de todas las confesiones

con mucha nitidez a los que mataron a Jesús, a los que lo condenaron a muerte, y sitúan en relación a esa muerte las diversas categorías de personas que están presentes. Nada en absoluto evoca su culto. Nada evoca un sacrificio en el sentido común de la palabra. Si se le aplica el nombre de sacrificio es en un sentido figurativo, metafórico, no en el sentido propio de la palabra.

En segundo lugar, y en conexión con la primera idea, lo que constituye el sacrificio de Jesús en su pasión y muerte, no es propiamente la sangre

Jesús… No le pidió al Padre que viniera con su poder para confundir a los adversarios. Aquí también Jesús de entiende como mártir. El Mártir nunca ha tenido poder y muere, no porque quiere, sino porque perdió todo poder.

derramada, ni la muerte, sino la caridad de Jesús. Esa caridad consistió en aceptar la muerte, o sea, diríamos que es lo mismo del martirio: el sacrificio reside en la disposición del mártir que prefiere la muerte a la traición, o la sumisión a un poder injusto. Es la doctrina de santo Tomás de Aquino y de la tradición teológica. En general, lo que no explica la teología tradicional es cómo el aceptar la muerte puede ser un acto de caridad. Aquí tenemos el no del problema. Volveremos a este punto.

En tercer lugar, Pablo destaca el famoso texto de Filipenses 2, el himno cristológico:

> …se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó . . . (Fil. 2,7 ss.)

Este texto establece una continuidad entre toda la vida de Jesús y su muerte en la cruz. En la muerte destaca la cruz, como la forma más humillante de muerte. Toda la vida de Jesús fue humillación.

La muerte en la cruz sería el momento culminante de la humillación de Jesús. Esta palabra hay que entenderla no en un sentido subjetivo sino objetivo. La humillación no es una situación de depresión, sino más bien la pérdida de todos los poderes. Jesús dejó todos los poderes que podía tener por ser el salvador del mundo, o el Mesías. Abandonó todos los poderes. Abandonó hasta el final, ya que no resistió a los que lo mataban: ya no tenía ningún poder. No le pidió al Padre que viniera con su poder para confundir a los adversarios. Aquí también Jesús se entiende como mártir. El Mártir nunca ha tenido poder y muere, no porque quiere, sino porque perdió todo poder.

Esto nos permite superar la idea de que Jesús quiso morir y por eso buscó quien lo matara. En realidad esto lo destruye como ser humano. Jesús murió como consecuencia de toda su vida. Quiso su vida, no quiso su muerte. En la concepción vulgar, Jesús vino a este mundo para morir y ofrecer su muerte como sacrificio. Su vida entonces, habría sido condición necesaria para poder morir. Tal interpretación destruye la realidad humana de Jesús. Nadie viene a este mundo para morir. Jesús murió porque lo mataron. Claro que él fue causa de su muerte en el sentido de que enfrentó a adversarios más fuerte que él. De igual manera se puede decir que Monseñor Oscar Romero quiso su muerte. No quiso morir, pero actuó de tal manera que él sabía que lo iban a matar. Es así como hay que interpretar la muerte de Jesús.

En cuarto lugar, hay que prescindir de toda idea mágica en el efecto de la muerte de Jesús. No podemos aplicar a Jesucristo la idea de que su muerte, a la manera de los sacrificios antiguos, tendría una especie de fuerza mágica: Esto es, esa muerte tendría el efecto de pagar los pecados, de traer el perdón de Dios. Ni la muerte ni la caridad de Cristo, tiene una fuerza mágica como de algo que produce un efecto gigantesco: la salvación de toda la humanidad por medio de un acto, un gesto. No es el acto en sí el que tiene esa fuerza.

El texto de Filipenses muestra que la relación entre la muerte de Jesús y su resurrección y su misión mesiánica no tiene nada de mágico. Fue una decisión de Dios: Hacer de Cristo humillado el fundador de su nuevo pueblo. No es que la muerte de Jesús tendría en sí una fuerza mágica que obligaría a Dios a ceder.

Con todos estos elementos preliminares, podemos proponer una hipótesis, un modelo, de acuerdo con todo lo que hemos visto puesto que nada de eso puede ser negado. Después de proponer esta hipótesis, podremos preguntarnos cuál es el sentido y la razón de ser del vocabulario de sacrificio aplicado a Cristo un poco en todos los libros del Nuevo Testamento, y especialmente en la epístola a los Hebreos.

4.- Comencemos con una primera idea. El sacrificio de Nuevo Testamento no significa el acceso de los seres humanos. Dios busca un mediador para entregarles sus dones, su perdón, su reconciliación. No para pagar un precio, sino para dar gratuitamente. Dios busca a un hombre que será su hijo al mismo tiempo. Es Jesús resucitado. El Padre lo resucita para que sea ese mediador. Jesucristo toma el lugar de la expiación: hace lo que la expiación no hace, pues da de manera gratuita la vida que Dios da. Con Jesucristo ya no hay expiación necesaria. Él mismo es la reconciliación, porque por él Dios se reconcilia con los seres humanos.

Segunda idea.- Cristo se ofrece al Padre, se presenta en su presencia para ser ese mediador. Decir que él se ofrece es decir que se presenta, que acepta el ser instrumento del perdón del Padre y que en él Dios realice la reconciliación de todo el género humano. Jesús no ofrece nada en el sentido de dar. Recibe, pero no da, en

vista de que todo lo que tiene es del Padre. No da su muerte como si fuera un regalo agradable a Dios. No ofrece su sangre como si fuera un regalo agradable: presenta su sangre, no como algo agradable, sino como señal de su fe, su caridad.

Aparece entonces una tercera idea: ¿a quién viene la pasión, la muerte, la cruz de Jesús? ¿Eran necesarias para que Jesús fuera instrumento del don de Dios? ¿Cuál es el significado de la muerte? Ya sabemos que no podemos darle un sentido positivo como el de la concepción vulgar de los sacrificios.

La muerte no tiene significado de sacrificio. La muerte de martirio es parte de la condición humana, de alguna forma el momento culminante. En realidad, la condición humana es así. En general, los seres humanos no mueren mártires: aceptan el pecado, se someten, se callan. La persona que quiere vivir en la verdad, despierta la hospitalidad universal, en primer lugar de todos los grandes, los que tiene autoridad y prestigio. El que quiera ser fiel a la verdad, la justicia, el amor será llevado al martirio.

Lo que Dios quería era un ser humano que fuera perfecto, perfectamente humano, justo, auténtico, verídico. Ahora bien, el ser humano auténtico es ese mártir. Dios habría podido encarnar a su Hijo en un rey, un sabio, un hombre fuerte. Sucede, sin embargo, que en la concepción divina esas son falsas grandezas que ocultan una complicidad con el pecado. Dios eligió lo que aparentemente hay de más débil, pero dándole la fuerza de enfrentar, de luchar. Le dio la fe y no el poder. Una vez que Jesús, el mártir, logró terminar su carrera y mostrar su sangre que era el testimonio de fe y su fidelidad, Dios hizo de él su instrumento de gracia y perdón.

A partir de este modelo, ¿cómo podemos entender los textos sacrificiales? En primer lugar, Pablo usa varios registros para presentar el sentido de la muerte de Cristo. Usa palabras sacadas de diversos contextos: liberación del pecado, en el sentido de emancipación de los esclavos; compra o redención, en el sentido también del precio que se paga por la libertad del esclavo; asimismo reconciliación entre Dios y la humanidad; o bien acceso de los seres humanos a Dios. En el mismo contexto usa igualmente palabras sacrificiales, aunque no con frecuencia. Nada obliga a tomarlas en un sentido literal más que a las otras, sacadas de otros registros. Todas son imágenes extraídas de varios elementos de vida, no obstante ninguna es tomada en su sentido propio.

En primer lugar, hay fórmulas que se usan en el lenguaje sacrificial pero con un sentido muy general. Así es, por ejemplo, la fórmula "por" en "murió por nosotros", y otras fórmula equivalentes. Esta fórmula es sacrificial, sin embargo es tan indeterminada que puede ser interpretada en varios sentidos: significa que existe una conexión entre la muerte de Jesús y nosotros, si bien no determina qué tipo de conexión. Ni siquiera evoca directamente un sacrificio. Se dirá que un soldado muerto en la guerra murió por la patria sin que eso signifique un acto sacrificial, un acto religioso y ritual.

Un sentido puede ser el siguiente: Jesús es instrumento de Dios, Jesús murió y su muerte tiene significado para nuestra salvación, Dios tiene un plan de salvación de la humanidad y dentro de ese plan interviene la muerte de Jesús. La fórmula no dice más que eso. De allí no resulta una interpretación sacrificial. También se dirá que monseñor Oscar Romero murió por su pueblo, pues su muerte está relacionada con los esfuerzos que hizo para salvar a su pueblo de la muerte. Pero con eso no se quiere decir que murió como sacrificio de expiación para conseguir de Dios el perdón de los pecados del pueblo.

Hay algunos textos que de modo más claro pertenecen al lenguaje sacrificial, aunque tampoco hay que tomarlos literalmente. El principal de ellos es Rom. 3. 23-26.

> …son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados… (Rom 3, 24-25).

Se podría comparar con la antigua propiciación, la que pedía el perdón de los pecados. No obstante es una pura comparación, una figura, al lado de otras figuras. No se quiere afirmar que la sangre de Jesús es una renovación del sacrificio de propiciación del templo de Jerusalén, sólo que en otro lugar.

La insistencia está en el don que es la justicia; porque la justicia de Dios es el don gratuito. Este don se alcanza por la mediación de Jesucristo que es establecido como mediador, y su sangre interviene en ese don. Se podría comparar con la antigua propiciación, la que pedía el perdón de los pecados. No obstante es una pura comparación, una figura, al lado de otras figuras. No se quiere afirmar que la sangre de Jesús es una renovación del sacrificio de propiciación del templo de Jerusalén, sólo que en otro lugar.

¿Cómo hay que entender una frase tan confusa en la que el uso de las preposiciones es tan indeterminado? Lo que está claro que el don de Dios es gratuito y que Jesús tiene un papel en ese don, incluso por su muerte y su sangre derramada. El texto contiene dos comparaciones: la redención y la propiciación. La primera alude a la com-

Ahora bien, en el mundo actual el ser humano auténtico no es el Presidente del Fondo Monetario Internacional, no es el magnate, no es el filósofo, no es el campeón, es el mártir: el que lucha contra el pecado sin las armas del pecado y por eso es víctima: lo matan, derraman su sangre para mostrar que quieren quitarle la vida. Los demás son falsas y engañosas realizaciones de la humanidad

pra de los esclavos y la segunda a un gesto ritual en los sacrificios del Antiguo Testamento. La primera no puede ser tomada al pie de la letra, es una comparación; entonces, tampoco hay motivo para tomar la segunda al pie de la letra. El sentido puede ser perfectamente el siguiente: Dios salvó del pecado de forma gratuita; realizó esta obra por mediación de Jesucristo, que es quien comunica el perdón de Dios. En esta mediación de Jesús está su sangre y su muerte. No se puede deducir con plena seguridad algo más que eso. Nada impone una aplicación en un sentido propio del concepto de propiciación como en el Antiguo Testamento. Lo mismo vale decir de los otros textos en los que se hace referencia a los sacrificios del Antiguo Testamento (1. Cor. 5,7; Ef. 5,2).

Por lo tanto, dado todo lo que hemos dicho, podemos entender el sacrificio de Cristo en el siguiente sentido. En los antiguos sacrificios el problema era el acceso a Dios, un acercamiento a él, para ver si aceptaba el sacrificio y como retribución concedía el perdón o el favor. En el nuevo Testamento, es al revés: Dios toma la iniciativa de ir al encuentro de los seres humanos, Dios les pide el acceso y les concede, les ofrece el perdón y todos los dones.

Pero lo hace mediante un instrumento que es un ser humano, para que la humanidad tenga también su papel y no sea puramente receptiva o pasivamente receptiva. Elige a un mediador que va a comunicar su don. Se necesita sin embargo una persona en la que todos los seres humanos puedan reconocer su verdad, alguien que sea el ser humano en su verdad. De este modo la humanidad recibirá su vida por una persona que es realmente la realidad, la encarnación fiel de lo que es ser humano en la condición real, que sea realmente uno de nosotros.

Ahora bien, en el mundo actual el ser humano auténtico no es el Presidente del Fondo Monetario Internacional, no es el magnate, no es el filósofo, no es el campeón, es el mártir: el que lucha contra el pecado sin las armas del pecado y por eso es víctima: lo matan, derraman su sangre para mostrar que quieren quitarle la vida. Los demás son falsas y engañosas realizaciones de la humanidad.

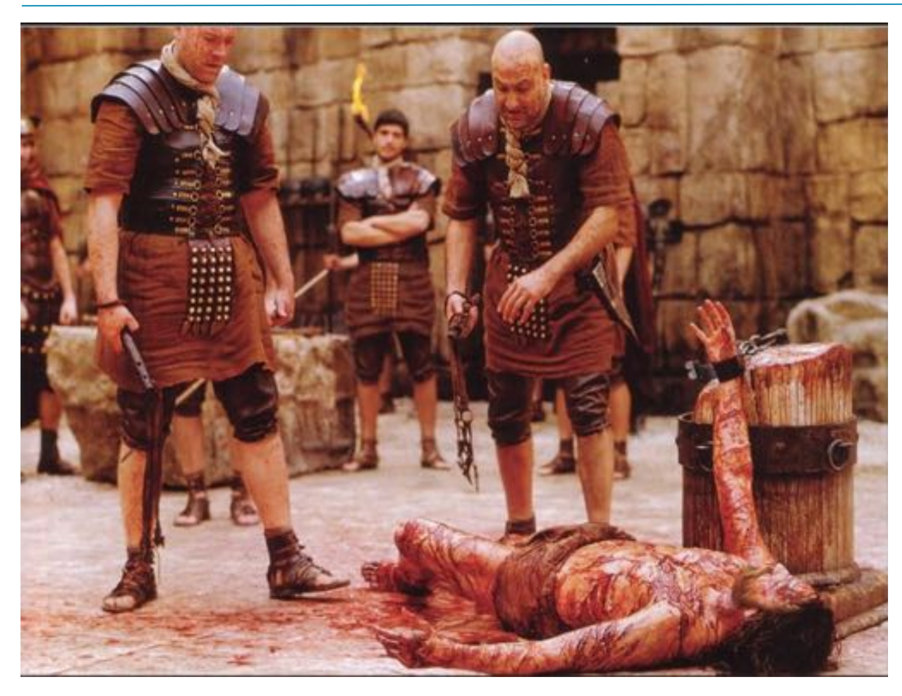
Jesús aceptó, se prestó para ese oficio de vivir lo más humano de la humanidad y ser así una señal levantada en aquel que los seres humanos podrían reconocerse e identificarse con él. Jesús aceptó la misión de salvador que incluía su muerte. Se le aplica el texto famoso del Salmo 40:

> Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡ He aquí que vengo - pues de mí está escrito en el rollo del libro – a hacer, oh Dios, tu voluntad ! (Heb. 10,5-7).

Este texto no hay que entenderlo en el sentido que a Dios no le agradaron los sacrificios de Jerusalén y que quería otro sacrificio. La idea es que no quiere sacrificio ninguno e inventó otra manera de comunicarse con la humanidad.

El sacrificio de Cristo fue el presentarse para ser mediador del don de Dios. Empezó en el momento de la encarnación, pero alcanzó su punto culminante en la pasión y en la cruz. En este sentido, el sacrificio de Jesús es de la misma categoría de los sacrificios de los cristianos. Ellos también ofrecen sacrificios, aunque sus sacrificios reciban su fuerza del sacrificio de Cristo que los confiere los dones de la fe, esperanza y caridad que les permiten vivir como viven. Hay analogía con los sacrificios de la Antigua Ley porque hay muerte y sangre, no obstante su significado es diferente. El sacrificio de Jesús es su misma vida vivida en su plenitud y autenticidad, en vista de que aquella es el instrumento elegido por Dios para salvar a la humanidad: la pasión y la muerte revelan el sentido de su vida eterna.

Esta interpretación se puede confirmar por la teología del sacerdocio de Cristo en la epístola a los Hebreos. No hay espacio para estudiarla aquí, por eso tomo sencillamente las conclusiones del mejor especialista en esa epístola, Alberto Vanhoye. Aquí también existe una versión. Jesús es sacerdote no porque da algo a Dios, sino porque es mediador del don de Dios. El ejercicio de su sacerdocio fue diferente del de los demás sacerdotes. Él se ofreció a sí mismo (Hb.7,27). Se ofreció no para darle algo a Dios, sino para realizar su voluntad que era dar el perdón y la vida a los seres humanos: se ofreció como alguien que se ofrece para realizar una tarea.



Fotograma de la película “La Pasión” de Mel Gibson

¿En qué forma lo hizo Cristo? Como los antiguos sacerdotes, se hizo semejante a los seres humanos, solidario con ellos, adoptando toda la condición humana. Participó de la condición humana, principalmente en la pasión y la cruz. Lo que ofreció a Dios fue esa vida que vivió, no para que Dios perdonara, sino porque Dios había perdonado y quería alguien para comunicar su perdón, haciendo de él la cabeza de una nueva humanidad:

> …habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderosos clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que obedecen (Hb. 5,7-9).

Lo que Jesús ofrece son los gritos de toda la humanidad en el momento que participa de su destino, la súplica para salvar la vida. Experimentó la obediencia que es la humillación, el perder poder y tener que hacer voluntad de otros.

Es causa de salvación. Eso no son los sacerdotes conocidos en las religiones: ellos no son causa de salvación. Jesús sin embargo es causa de salvación. Su participación fue presentarse a Dios a nombre de toda la humanidad, como hombre verdadero, débil, aunque firme en la fe hasta el martirio.

Para concluir diremos que el texto más representativo del mensaje cristiano sobre el sacrificio es el himno de Fil. 2,5-11. Dios se hizo débil, sin poder, para a partir de la debilidad humana dar el don de la vida y vida eterna a la humanidad. Esta debilidad permite la comparación con las víctimas de los sacrificios, pero no es nada más que una comparación. Los autores del Nuevo Testamento recurren al lenguaje sacrificial porque es el que sus lectores entienden, no obstante su esfuerzo consiste justamente en ayudarlos a liberarse de la prisión del esquema sacrificial para ver que Dios a elegido otro camino en Jesucristo. ***R***

* (N.T.) Transcriptor: Enrique A. Orellana F.

Para concluir diremos que el texto más representativo del mensaje cristiano sobre el sacrificio es el himno de Fil. 2,5-11. Dios se hizo débil, sin poder, para a partir de la debilidad humana dar el don de la vida y vida eterna a la humanidad. Esta debilidad permite la comparación con las víctimas de los sacrificios, pero no es nada más que una comparación. Los autores del Nuevo Testamento recurren al lenguaje sacrificial porque es el que sus lectores entienden, no obstante su esfuerzo consiste justamente en ayudarlos a liberarse de la prisión del esquema sacrificial para ver que Dios a elegido otro camino en Jesucristo

LOS MÉTODOS EN FILOSOFÍA

#2

La función de la filosofía es totalmente crítica.
¿En qué consiste exactamente su actividad crítica?

Si el filósofo quiere seguir manteniendo su pretensión de aportar una contribución específica al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, o buscar primeros principios, o hacer juicios a priori acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. Debe, de hecho, limitarse a trabajos de clarificación y análisis (…).

El filósofo, en cuanto analista, no se ocupa directamente de las propiedades físicas de las cosas. Se ocupa solo del modo como hablamos de ellas.

***Lenguaje, verdad y lógica** (selección de textos de capítulos 2 y 3).*

***Sir Alfred Jules Ayer**. Círculo de Viena.*



Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

AL INICIARSE LA ÉPOCA MODERNA el *método* a aplicar en el análisis filosófico cobró gran importancia. Alcanzaron gran importancia, como ya vimos, las indagaciones de **Descartes** (al que ya nos referimos extensamente en la primera parte de este ensayo) y de **Francis Bacon** (1561-1626) con su interesante trabajo denominado *Novum organum*, publicado en 1620 en clara alusión a la obra metodológica de **Aristóteles**, *Organon*, y recopilada, dicho sea de paso, por **Andrónico de Rodas**. Sería **Bacon** quien daría un impulso importante al nuevo *método* pues consideraba, junto con **Descartes**, que el método escolástico estaba ya caduco. **Bacon** estimó que se precisaba una metodología nueva con unos moldes nuevos también como forma de ejercitar la capacidad intelectiva del ser humano que fuera más lejos de las palabras y que no se apoyara en los silogismos sino más bien en la experiencia.

Pues bien, a partir de **Descartes** y **Bacon** (junto con **Spinoza**) se sentaron las bases para avanzar en la investigación de nuevos métodos de indagación e investigación filosófica. Y así llegamos ya al descubrimiento y posterior establecimiento de un nuevo y revolucionario método exploratorio y analítico conocido como *método fenomenológico* atribuido a las investigaciones de **Edmund Husserl** (1859–1938). Colindante con el *método fenomenológico,* que analizaremos con cierta profundidad, se encuentra el conocido como *método de filosofía analítica* el cual vino a servir de puente con el *método fenomenológico* diseñado por **Husserl** y al que ocuparemos un espacio dada su importancia para una mejor comprensión del mismo.

Método de Filosofía analítica

Si el *método fenomenológico*, como veremos, se propuso desde un principio sentar las bases sobre la edifica-



Alfred Jules Ayer
(Wikipedia)

ción del pensamiento y el conocimiento sin error o duda de ningún tipo, el *método analítico* es más prudente al respecto, si bien ambos métodos difieren ostensiblemente del *Discurso de método* que establecería **Descartes**. La verdad es que analizando la cuestión me he preguntado si realmente se puede erradicar la duda de cualquier planteamiento ontológico-filosófico y lo cierto es que me parece, cuando menos, arriesgado, so pena de caer en el dogmatismo filosófico. Y digo arriesgado por cuanto la *duda*, hemos de entender, lejos de alejarnos de la verdad pienso que puede llegar a ratificarla o no, según los casos. *Cuando partimos de la duda en el análisis de cualquier cuestión o asunto lo que estamos haciendo es incidir en la profundización del planteamiento esgrimido con tal de buscar una solución, una respuesta a tal planteamiento*. Es posible que no lleguemos a una conclusión plenamente determinante pero al menos ahondamos en el problema e intentamos clarificar el asunto. Decía que el método que ahora investigamos servía de puente o enlace con el *método fenomenológico* en la medida en que sirve de apoyo al *mismo* en una construcción más sólida de sus argumentaciones. Por lo tanto entendemos que el *método analítico* sirve de complemento ideal al *fenomenológico*.

Pero, llegados a este punto, nos preguntamos sobre las proposiciones de la *filosofía analítica* (vinculada estrechamente al conocido como *Círculo de Viena*) y su verdadero alcance en el mundo del pensamiento filosófico contemporáneo.

El fundamento principal de la *filosofía analítica* se centra en el interés que muestra por el *lenguaje* y el establecimiento de conceptos, como veremos. La labor filosófica en sí consiste, como bien decía **Alfred Jules Ayer** (1910-1989), no solamente en analizar e investigar cuestiones empíricas o metafísicas, sino también en ir más allá: en ser un análisis de su propio lenguaje y tener la capacidad y la disposición para establecer definiciones y conceptos. Y el lenguaje –conviene no olvidarlo– viene representado, por *signos* y *símbolos*.

Otra característica importante de la *filosofía analítica* es el hecho de mantener un cierto escepticismo hacia todo lo proveniente del campo metafísico por estimar que en muchas ocasiones carece de toda comprensión lógica. Esta circunstancia se da en especial dentro del marco del *neopositivismo* en autores relevantes como **Rudolf Carnap.** La verdad es que el campo metafísico es harto complejo y, desde luego, nada determinante a la hora de establecer postulados axiomáticos. Particularmente pienso que esto es debido a que el fenómeno metafísico y todo lo que le rodea, como el ámbito de lo religioso, carece de la sustentación empírica necesaria para rubricar su efectividad. En el mundo metafísico/religioso nos movemos por vivencias y, en todo caso, experiencias, que carecen de demostración evidente de manera objetiva aunque para el que vive la experiencia sea muy evidente. Se trata, obviamente, de una experiencia subjetiva pero nada más y que en muchos casos carece de toda estructuración lógica. En realidad hemos de pensar que todo puede formar parte, en cierta medida, del imaginario humano.

Decía anteriormente que el lenguaje tiene una gran importancia en la concepción y el posterior desarrollo de la *filosofía analítica*. En toda manifestación literaria y artística en general el *lenguaje*, así como sus códigos, signos

La labor filosófica en sí consiste, como bien decía* Alfred Jules Ayer*, no solamente en analizar e investigar cuestiones empíricas o metafísicas, sino también en ir más allá: en ser un análisis de su propio lenguaje y tener la capacidad y la disposición para establecer definiciones y conceptos.

y símbolos, tiene una gran importancia. En los textos considerados sagrados también tiene su importancia la interpretación que se les dé a los códigos empleados más allá del contexto histórico en que se desarrollan los hechos narrados. Esto fue ya analizado con la debida extensión en mi libro sobre la *Nueva Hermenéutica** al cual remito al lector interesado en profundizar en el tema.

Pero continuando con el asunto del uso e interpretación del *lenguaje* dentro del marco de la *filosofía analítica* a tal efecto hemos de referirnos a **Bertrand Russell**, el gran filósofo británico contemporáneo y **Alfred Whitehead**, el relevante matemático y filósofo de ascendencia británica igualmente. Tanto **Russell** como **Whitehead** emplearon en su investigación filosófica por medio del lenguaje la estrategia que se conoce como *sistema de logística,* el cual utiliza un particular uso del simbolismo. Este singular método fue utilizado por ambos filósofos y matemáticos en *Principia mathematica (publicada en tres volú-*

* http://revistarenovacion.es/e-Libreria_files/Hermeneuticapdf.pdf

Si observamos con detenimiento en el marco de las revelaciones sagradas, por ejemplo, nos daremos cuenta de que muchas expresiones carecen de significación real para nosotros hoy en día como consecuencia de la evolución del lenguaje como señal de la pertenencia a un estrato cultural tan distinto al nuestro de la posmodernidad

menes entre 1910 y 1913), obra escrita conjuntamente por ambos y posiblemente la obra más completa que se haya escrito jamás sobre lógica matemática. Pero si traigo aquí a colación a los dos pensadores ingleses es por el hecho de analizar la influencia que tuvieron sus planteamientos en el mundo de la *metafísica* analizado por ambos con intensidad.

El planteamiento metafísico de **Whitehead** se fundamenta en su interesante obra *Proceso y Realidad*. El argumento principal de **Whitehead** se centra en la idea de que la realidad se sustenta en procesos más que en objetos materiales y que, a su vez, unos procesos interactúan con otros configurando toda una estructura lógica. La conocida como *Filosofía del Proceso* ideada por **Whitehead** viene a decir que es ***urgente reconocer al mundo como todo un conjunto de procesos interrelacionados de los que nosotros somos partes integrantes y que, asimismo, nuestras decisiones tienen una importancia relevante***. Este planteamiento ha dado pie posteriormente al surgimiento de todo un movimiento ecológico y ético del medio ambiente. Pienso que las ideas de **Whitehead** son plenamente acertadas pues creo que está fuera de toda duda el hecho de que vivimos en un mundo, a la vez que cambiante, interactuante donde, a modo de un gran puzzle, todas las piezas van encajando en el sistema.

Por lo que respecta a **Russell** su pensamiento estructural del lenguaje es también significativo llegando a considerar que todo lenguaje tiene su estructura y por lo que respecta a esta nada puede ser dicho en el lenguaje, lo cual no exime de que pudiera haber otro lenguaje anterior que posea a su vez una nueva estructura y así sucesivamente de manera ilimitada. Posiblemente el planteamiento de **Russell** se cimentó en la idea de que este uso del lenguaje podría conducir a paradojas lógicas.

En España tenemos dos figuras señeras dentro del marco de la *filosofía analítica*. Uno de ellos fue el filósofo malagueño **Javier Muguerza**, discípulo de **José Luis L. Aranguren**, traductor de las obras de **Bertrand Russell** y asimismo autor de una obra muy interesante: *La concepción analítica de la filosofía*, publicada en 1974, en la cual el autor expone con agudeza su visión del método lingüístico. El otro fue **Josep Lluís Blasco**, filósofo de origen valenciano, autor de una obra determinante dentro del marco de la *filosofía analítica*: *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, publicada en 1973. Pues bien, encuentro muy interesantes y aleccionadoras algunas consignas y consideraciones del **Prof. Blasco** en referencia al uso del lenguaje en el ámbito de la *filosofía analítica* y que recoge en la obra mencionada. Veamos algunas de estas importantes consideraciones y analicémoslas con cierto detenimiento ya que nos van a dar las pistas aclaratorias necesarias para tener una mayor comprensión del uso del lenguaje y su significado.



Josep Lluís Blasco
(Wikipedia)

Se refiere el **Prof. Blasco** al hecho de que determinadas expresiones, en especial aquellas que empleamos en el lenguaje ordinario y común, son bastante contradictorias y hasta engañosas careciendo de estructuración lógica o bien ocultándola. Esto es particularmente relevante en el uso del lenguaje con connotaciones metafísicas y religiosas en muchos casos. Si observamos con detenimiento en el marco de las revelaciones sagradas, por ejemplo, nos daremos cuenta de que muchas expresiones carecen de significación real para nosotros hoy en día como consecuencia de la evolución del lenguaje como señal de la pertenencia a un estrato cultural tan distinto al nuestro de la posmodernidad. El aspecto contradictorio y engañoso está en el hecho de su lectura literalista que dista de tener coherencia y lógica en muchos casos. Es por eso –recalca el **Prof. Blasco**– la importancia del análisis con la finalidad expresa de clarificar las expresiones textuales.

Lo que es verdaderamente lamentable y sorprendente a la vez es la mentalidad de muchos individuos que abrazan una determinada creencia religiosa (que generalmente tratan de imponer a los demás creyéndose en posesión e intérpretes de la verdad en exclusiva en alusión a los textos considerados sagrados) sin percatarse de que la lectura textual que hacen la efectúan desde una captación religiosa decimonónica y obsoleta, fruto de una mentalidad *preindustrial*, que diría el epistemólogo **Mariano Corbí**.



Ludwig Wittgenstein
(Wikipedia)

Esto sucede de manera muy clara con el *fundamentalismo religioso* y en algunos de sus "emblemáticos" líderes, los cuales ante la insinuación y el llamamiento a la necesidad y conveniencia de realizar una reinterpretación de los textos desde el uso de la lógica y la coherencia discursiva responden incluso con el agravio y la descalificación, armas que utilizan con cierta destreza pero carentes de rigor. Y es que el *fundamentalismo religioso*, además de ignorante, es osado y prepotente. En fin, eso pasa cuando no se es capaz de salir de unos esquemas que no se inclinan a la búsqueda de un lenguaje coherente y razonable desde el pensamiento lógico.

Otro aspecto importante que matiza el **Prof. Blasco** es el hecho de que toda expresión tiene una sola forma lógica de interpretarse. No tiene sentido hablar de unicidad de forma lógica si se carece de tal pretensión. El mismo **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951), férreo discípulo de **Russell**, en su trascendental obra filosófica el *Tractatus*, también lo viene a ratificar.

En referencia a **Wittgenstein** cabe destacar su gran influencia en el ámbito de la *filosofía analítica* por su investigación e interpretación del lenguaje. En realidad su planteamiento dentro del marco de la *filosofía analítica* se mueve en el estudio del lenguaje. Y es que podríamos preguntarnos a qué se debe que el lenguaje desempeñe un rol tan importante en el campo de la *filosofía analítica*. En mi criterio la relevancia que el filósofo de ascendencia austro-húngara le dio a la cuestión del *lenguaje* fue motivada por la importancia que le concedió al ámbito cultural reinante, carente en buena medida de auténticos valores trascendentes donde el lenguaje perdía toda efectividad y significado. **Wittgenstein** trató de rescatar los valores del lenguaje y su trascendental importancia sintiéndose desde muy joven atraído por el pensamiento crítico-literario de **Karl Kraus**. Pero sería la lectura de *Principia Mathematica* de **Russell** y **Whitehead** lo que verdaderamente le acercó a considerar la importancia de las matemáticas en la fundamentación de principios lógicos que bien podrían ser aplicados al uso del *lenguaje*. Convertido en discípulo de **Russell** su inclinación por la metafísica se hizo cada vez más patente. Su estudio del lenguaje le llevó a formular todo un ideario consistente en la creación de una teoría basada en el *simbolismo lógico* que solamente se podría mostrar a través del lenguaje. El *Tractatus* es todo un compendio del genio de **Wittgenstein**.

El planteamiento de **Wittgenstein** contiene toda una serie de argumentaciones que se fundamentan en la lógica más plausible, la cual viene a decir que *existe todo un movimiento de conceptos que van del análisis lógico al del lenguaje ordinario*. En el *Tractatus* se observa esta apreciación de manera muy clara. En realidad todo viene a ser como un "juego del lenguaje". *El lenguaje se convierte en toda una herramienta de utilización de simbolismos*. Esto sucede en toda manifestación lingüística si nos fijamos con detenimiento. Cuando nos encontramos ante un texto cualquiera hemos de percatarnos que ese texto, con todo el simbolismo que encierra, está tratando de comunicarnos algo en concreto. En eso consiste el "juego de la interpretación": en deslindar los conceptos que en el texto podemos encontrar de una manera lógica, estructural y coherente. ***El lenguaje se convierte de este modo en todo un método filosófico que pretende establecer unas pautas de interpretación sustentadas en la argumentación lógica y analítica.*** Pero el problema de fondo, a mi juicio, está en descubrir lo que es lógico y lo que no; discernir lo que es coherente de lo incoherente. Labor nada fácil, por supuesto, ya que se requiere, por una parte, tener una percepción amplia y abierta de mente y, por otra, dejarse llevar en cierta medida por la intuición coherente del lenguaje así como por el razonamiento lógico-deductivo.

Cuando nos encontramos ante un texto cualquiera hemos de percatarnos que ese texto, con todo el simbolismo que encierra, está tratando de comunicarnos algo en concreto. En eso consiste el "juego de la interpretación": en deslindar los conceptos que en el texto podemos encontrar de una manera lógica, estructural y coherente

En el uso hermenéutico de los textos considerados sagrados, como son los relatos bíblicos, del *Corán* o los relatos del *Bhagavad-Gita* o los *upanishads*, entre otros, la cosa se complica sustancialmente y esto por una razón evidente: no son textos cualquiera pues llevan un sello especial, cual es el de ser considerados mensajes de trascendencia divina que afectan a todo un *corpus* de creyentes en sus re-

La pretensión fundamental del método fenomenológico está en el análisis e investigación de las manifestaciones o fenómenos que acontecen de manera observable. Por lo tanto es un método que se apoya sustancialmente en todo aquello que podemos contemplar u observar de manera directa

latos. Pero, el sentido común y la coherencia nos dicen que estos textos forman parte de unas civilizaciones con unas creencias, culturas, costumbres y tradiciones muy distantes y distintas de la nuestra (sociedades antiguas y *preindustriales*, que diría **Corbí**), expresados con un lenguaje propio de esas culturas y sociedades, con sus tradiciones proféticas muy definidas y que iban destinados originalmente a unos estratos sociales determinados (en el caso de los relatos bíblicos al pueblo judío primero y cristiano después, o en los relatos coránicos al pueblo musulmán, etc.).

El problema existente en la interpretación de los textos sagrados estriba, en mi criterio de una manera muy clara, en intentar realizar un maridaje fuera de toda argumentación lógica entre la literalidad de los textos y la aplicación real a la situación contextual de nuestra época posmoderna y esto conduce a tener que admitir toda una serie de absurdos y sinsentidos que curiosamente conducen a desprestigiar el propio mensaje textual. Se cree o se piensa por parte de los sectores más radicales y fundamentalistas en que una actitud alejada de la interpretación literalista de los textos implicaría una traición a la originalidad de los mismos y nada más lejos de la realidad. ***Se trata simplemente de adecuar los propios textos a la lógica formal del lenguaje con tal de ser interpretados dentro del contexto en que fueron revelados y extraer una aplicación lógico-didáctica de los mismos***. No es tan difícil de entender, hemos de pensar. En fin, es cuestión de racionalidad y sentido común en muchos casos. Y digo en muchos casos y no en todos porque, obviamente, algunos relatos de las distintas revelaciones carecen de toda explicación lógica y se nos escapan a nuestro entendimiento limitado, tales como, por ejemplo, la dualidad bien-mal, el problema del sufrimiento en el mundo, la supuesta omnisciencia y omnipotencia divinas ante el mal y las calamidades que asolan con frecuencia al mundo, etc. En todo caso el *método fenomenológico* que analizamos a continuación intentará acercarnos a algunos de estos problemas, como veremos.

El método fenomenológico

Este método surgió de manera un tanto inesperada de la mano de **Edmund Husserl** (1859-1968), filósofo de origen moravo, puesto que, al parecer, nunca organizó ni presentó el método en cuestión de manera organizada y estructurada. Se limitó más bien a ir desarrollándolo en su aplicación. El método, por lo tanto, tiene su originalidad puesto que parte de unos presupuestos distintos a los habituales en la configuración de todo método filosófico. El término "fenomenológico", en alusión al *método*, tiene unas implicaciones muy claras y precisas y es por lo que lo hacen susceptible de ser un método ideal y moderno tal y como desarrollé en un ensayo anterior sobre el *método fenomenológico* de **Edmund Husserl** publicado en esta misma revista y es por lo que no me extenderé en demasía en la exposición del mismo pero si matizar algunas cuestiones de importancia relevante.



Edmund Husserl
(Wikipedia)

Llegados a este punto convendría delimitar algunas de las características esenciales del *método fenomenológico* y a ello vamos.

La pretensión fundamental del *método fenomenológico* está en el análisis e investigación de las manifestaciones o fenómenos que acontecen de manera observable. Por lo tanto es un método que se apoya sustancialmente en todo aquello que podemos contemplar u observar de manera directa. No obstante, con esto decimos mucho y poco a la vez. Y me explico.

Decimos mucho por cuanto nos referimos a un sinfín de *fenómenos* o sucesos que acontecen a nuestro alrededor y que son susceptibles de observación meticulosa para extraer luego unas conclusiones determinadas. Y decimos poco a la vez porque precisamos concretar qué *fenómenos* son dignos de valoración y análisis. Pero convendría matizar y aclarar algunos conceptos que nos permitan inducir los fenómenos que estamos analizando. La *Fenomenología* como tal implica el análisis y estudio de los fenómenos que acontecen en el mundo natural y la presuposición de otros que lo hacen en el ámbito de lo metafísico. El término "fenómeno" (*phainomenon*, en el griego original) es derivado de una forma verbal, *phainestai*, que podría traducirse por "*mostrar*" o "*mostrarse*". En consecuencia lo fenoménico es equivalente a todo aquello que se

muestra o manifiesta de una manera inequívoca. Pero no hemos de pensar que la simple manifestación de fenómenos ofrece simpleza. Nada más lejos de la realidad. Es más, a mi juicio, pienso que los fenómenos observables nos pueden inducir a equívocos. Al menos algunos de ellos. Y es que ***si complejo es extraer conclusiones de ciertos fenómenos naturales más aún es el hacerlo de asuntos colindantes con el mundo de lo metafísico e intangible por carecer del vehículo supuestamente necesario del conocimiento directo observable. Tan solo podemos recurrir a la intuición, es decir, a la percepción del fenómeno sin la intervención de la razón.*** Esto es particularmente relevante en el ámbito religioso/teológico al ser parcelas que pertenecen al mundo de la *metafísica*, como vamos a ver a continuación.

En efecto, la complejidad del mundo religioso hace prever todo un sinfín de aconteceres muchas veces contradictorios entre ellos. La verdad es que el único argumento que podemos esgrimir de manera sustancial del mundo de lo intangible y metafísico en relación con experiencias trascendentes es la *fe religiosa,* es decir, la confianza expresa en algo indemostrable a la luz de la razón por carecer de la comprobación y posterior validación necesarias para demostrar de manera evidente el evento en el que se cree. De todos modos el *fenómeno religioso* no carece de importancia en absoluto. Pudiera carecer de importancia desde una dimensión estrictamente racional pero la criatura humana no solo es razón sino también intuición y sentimiento, elementos pertenecientes ambos al mundo de los sentidos. El problema, desde mi punto de vista, está no tanto en creer como en lo que se cree. Todos hemos conocido a individuos que nos sorprenden por sus creencias y prácticas religiosas un tanto extravagantes. Esto es común en el mundo religioso a la vez que peligroso porque bien pueden inducir a actitudes radicales, extremistas y fanatizantes.

El mayor riesgo pienso que está no ya en vivir una vida basada en unas creencias religiosas totalmente legítimas sino en hacerlo de una manera irracional y lo que es peor intentar hacer creer a otros que ese camino por uno elegido es el correcto, el “único” correcto y el “único” verdadero, arremetiendo contra cualquier otro tipo de credo o creencia religiosa. Esta postura es característica de los radicalismos, integrismos y fundamentalismos religiosos, como ya analizamos tantas veces y que tanto abundan en el mundo religioso actual. Es penoso leer auténticos panfletos y escuchar cualquier programa radiofónico o ver en algún programa televisivo de algunas comunidades religiosas de este signo fundamentalista y las “argumentaciones” que esgrimen con tal de convencer a aquellos que consideran descarriados. ¡Sencillamente es alucinante el comprobar hasta qué extremos se puede llegar en la defensa de unas supuestas verdades que se consideran por estos grupos radicales como intocables y los únicos en posesión de la verdad en exclusiva!

Es penoso leer auténticos panfletos y escuchar cualquier programa radiofónico o ver en algún programa televisivo de algunas comunidades religiosas de este signo fundamentalista y las “argumentaciones” que esgrimen con tal de convencer a aquellos que consideran descarriados

La Verdad, de existir (y razones tenemos para creer en que sí existe una Verdad plena encarnada en la figura de un ser divino y sobrenatural, indistintamente de la interpretación que se le dé y pese a carecer de argumentos demostrativos y plenamente solventes) no es patrimonio en exclusiva de nadie. Solo desde la ignorancia, la intolerancia y el desconocimiento se puede argumentar tal falacia.

Es evidente que acontecen fenómenos de carácter natural que podemos constatar a través de los sentidos y presuponemos que también existen o pueden existir otro tipo de fenómenos que no podemos dejar constancia de ellos fehacientemente. Aquí nos movemos en un terreno escurridizo. Negar lo contrario sería de ingenuos.

Con todo y con ello el *método fenomenológico* propuesto por **Husserl** posiblemente sea el *culmen* de todo método filosófico junto con el *método hermenéutico* atribuido a **Martin Heidegger** (1889-1976). El *método fenomenológico* como tal se centra en el análisis intencional de la conciencia, es decir, en tomar conciencia de algo en concreto, sea esto real o imaginario, de ahí que se pueda considerar un método de análisis transversal. ***La investigación como tal se centra en eventos o fenómenos que son perceptibles a nuestra conciencia y consciencia a la vez. Por lo tanto podemos decir que es un método experimental***. Pero, el caso es que el hecho que sea experimental no quiere decir en todo momento que sea constatable y verificable plenamente. Y esto tiene su lógica cuando nos referimos a eventos de contenido intangible y metafísico/religioso, esto es, que no tienen presencia física y que en muchos casos pertenecen al imaginario humano. Esto es particularmente significativo en el *fenómeno religioso*. En fin, creo que este *método* viene a resumir y esquematizar muy bien las perspectivas globales de nuestro acontecer tanto tangible como intangible con las limitaciones expresas ya reseñadas.

Y por lo que respecta al *método hermenéutico* atribuible a **Heidegger** pienso que viene a ser el complemento

Si nos fijamos con cierto detenimiento el método (indistintamente de cual fuera este) vino a suponer todo un avance en el mundo del pensamiento y conocimiento filosófico.

ideal del *método fenomenológico*.

El *método hermenéutico* se sustenta en todo un conjunto aglutinador de técnicas y estrategias de exploración e investigación de eventos y sucesos de diversa índole que en un principio trató de sistematizar el filósofo alemán **George Gadamer** (1900-2002) y discípulo de **Husserl y Heidegger** con su interesante estudio hermenéutico *Verdad y método*. El *método hermenéutico* tiene su importancia, en mi criterio, en función de que busca la interpretación de aconteceres más allá del sentido lógico de los enunciados Y por lo tanto intenta encontrar una interpretación de los eventos o fenómenos acaecidos desde una dimensión de contenido holístico, global. Creo que es un método ciertamente interesante para la exégesis interpretativa de textos complejos, como pudieran ser los textos de contenido sagrado de las distintas revelaciones (temática ya expuesta en mi libro sobre la *Nueva Hermenéutica*).

CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de este ensayo sobre los distintos *métodos de investigación filosófica* a lo largo de la historia de la Filosofía nos hemos topado con distintos enfoques a la hora de abordar esta compleja temática de los métodos en filosofía cuya finalidad expresa no era otra que tener un acercamiento, una aproximación, al quehacer filosófico desde distintos ángulos. Si nos fijamos con cierto detenimiento el *método* (indistintamente de cual fuera este) vino a suponer todo un avance en el mundo del pensamiento y conocimiento filosófico.

Plenamente convencido del proceso evolutivo atravesado por el hombre a lo largo de los tiempos (especialmente a nivel cognitivo) creo que ese proceso evolutivo se ha venido dando también en la evolución y cambio que ha venido experimentando el *método* con el correr del tiempo. Es por eso también que el concepto de *verdad* ha sido cambiante y evolutivo en el discurrir de la Humanidad e incluso en los distintos conceptos surgidos acerca de una hipotética *Verdad* de contenido divino y/o sobrenatural tal y como vienen a expresar las distintas revelaciones sagradas a lo largo de los tiempos. *El ser humano siempre ha buscado una verdad trascendente que por fin consiguiera desentrañarle todos los misterios de su existencia. Empeño baldío pues no existe tal realidad por muy loable que pudiera ser y nos pudiera parecer*. A todo lo más que podemos acceder es a tener un cierto conocimiento del camino emprendido y una cierta intuición de la meta a alcanzar. Pero, nada más. No nos engañemos con vanas ilusiones ficticias. Nuestro destino, trazado en cierta medida por nuestras acciones circunstanciales, que diría **Ortega y Gasset**, tuvo un principio y tendrá un final, para unos más afortunado que para otros y en cualquier caso envuelto en el misterio más absoluto. La ingenuidad pudiera hacernos creer lo contrario pero la realidad es la que es.

El *método filosófico* ha venido a lo largo de la historia de la Filosofía a trazar unas pautas orientativas de indagación y exploración sobre el sentido de nuestra existencia. Ciertamente no es ninguna panacea milagrosa que de repente nos explique y aclare plenamente el sentido último de nuestro transitar en este mundo plagado de absurdos y contradicciones. Pero no es menos cierto, como decía, que el *método* supone todo un encuentro con una realidad que demanda y exige ser indagada e investigada en profundidad, al menos por aquellos que lo sentimos como imperiosa necesidad. Lamentablemente la inmensa mayoría de individuos viven sumidos en el letargo adormecedor de un mundo sin mayores exigencias de búsqueda interior y que tan solo viven para satisfacer su propio *ego* en la consecución y el disfrute de bienes materiales que a la larga crean más insatisfacción y desesperanza que otra cosa. El *método filosófico* supuso (y supone) todo un encuentro en el camino de la exploración del mundo que nos rodea y que no sabemos a ciencia cierta hacia dónde nos conduce. Las atrevidas y con frecuencia facilonas respuestas que ingenuamente pretenden dar las religiones se dan de bruces con una realidad apabullante, cual es la triste y confusa realidad de un mundo sumido en el caos pero que *pese a todas las desdichas una extraña fuerza interior nos anima a seguir en el camino sin desmayar y es en ese camino donde el método filosófico nos puede ayudar a encontrar un cierto sentido en la senda emprendida*. Y en eso estamos.

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, F. *Novum Organum o indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza. Tecnos, 2011.*

Descartes, R. *Discurso del Método. www.casadellibro.com*

Meditaciones metafísicas. www. casadellibro.com

La investigación de la verdad por la luz natural. Ed. Complutense, S.A.

Ferrando Sanjuán, F. *Recursos y materiales para el trabajo en Historia de la Filosofía. Ed. Marfil. Alcoy 2000.*

Heidegger, M. *Introducción a la metafísica. www.casadellibro.com*

Husserl, E. *Meditaciones cartesianas. www.casadellibro.com (3ª edición).*

Investigaciones lógicas (1900-1901). Revista de Occidente. Madrid, 1929. (2ª edición).

Russell, B. *Principia mathematica (coator con Alfred North Whitehead).*

Nuestro conocimiento del mundo exterior.

Whitehead, A. N. *Process and reality.www.amazon.com*

Modos de pensamiento.www.amazon.com

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosoficus. www.amazon.es* **R**

Donde la prosa no llega...

MI CREDO

Dios todo-débil,
impotente ante mi libertad,
todo-poderoso para darnos vida,
a quien nada impide amar:
Creo en tu presencia ignorada y segura,
impalpable y real.
Presencia de Padre que genera vida,
que invita a la vida desde el hondón del hombre,
cálida y tenaz.
Presencia de aire que envuelve la vida,
que cuida la vida con su respirar.

Creo que te haces carne desde el hombre
y sólo en el hombre que te deja amar.

Creo que tu anhelo es abrir corazones
que se hagan padres de la humanidad.

Y entre tantos hombres que abren caminos
he tenido uno para ver tu cara,
para oírte hablar:

Jesús Nazareno, el Fiel a Sí Mismo,
hombre en libertad.

Creo en el hombre,
que puede ser hombre cuando cuida la vida,
cuando acepta tu fuerza,
cuando aprende a amar.
Cuando ha comprendido que todo es lo mismo:
plenitud del hombre y Dios en libertad.

Y creo que todo somos sólo uno:
una única vida
buscando su forma por la eternidad.

Charo Rodríguez Fraile

CIENCIA Y RELIGIÓN, DOS VISIONES DEL MUNDO

Lejos de la oposición, suponen visiones complementarias de la realidad



Javier Monserrat

profesor en la Universidad Autónoma de Madrid, es miembro de la Cátedra CTR.

Con el título Ciencia y Religión, Dos Visiones del Mundo, Agustín Udías Vallina, jesuita y catedrático de geofísica en la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado un libro (Santander: Sal Terrae, 2010) sobre las relaciones entre ciencia y religión. Este es hoy en día un problema candente que tiene una gran tradición en la cultura anglosajona y está despertando un gran interés en nuestro país. Muchas preguntas están en el ambiente a las que no siempre se dan la respuestas correctas ¿Son ciencia y religión incompatibles y opuestas? ¿Ha perseguido la Iglesia a los científicos? ¿Murió Galileo en la hoguera condenado por la Inquisición? ¿Han condenado los papas la teoría de la evolución? ¿Son la mayoría de los científicos materialistas y ateos?

Muchas afirmaciones negativas sobre la relación entre ciencia y religión se siguen repitiendo hoy, a veces, con enconada virulencia y algunos ven en la religión un virus maligno que se opone al progreso de la ciencia. El tema necesita de una reflexión seria y serena que examine la relación entre ciencia y religión como formas de conocimiento y fenómenos sociales, y cómo ha sido esta relación a lo largo de la historia, en especial, en relación con el cristianismo. Este es el enfoque de este nuevo libro.

Nadie puede hoy dudar que la ciencia y la religión son, sin lugar a dudas, las dos grandes visiones sobre el mundo. Aunque hay otras visiones, como la artística, estas dos tienen una extensión y fuerza que las sitúan como las dos más importantes maneras de mirar al mundo. En general, podemos decir que la ciencia trata de comprender la naturaleza del mundo material que nos rodea, cómo ha llegado a ser, cómo lo conocemos y qué leyes lo rigen. La religión, por otro lado, trata de lo que transciende el mundo material y pone al hombre en contacto con lo que está más allá, lo numinoso, lo misterioso, en una palabra con el misterio de Dios y su relación con el hombre y el universo. Este es el enfoque que toma el autor y trata de analizar ambas visiones y establecer cuales pueden ser las relaciones que hay entre ellas.



Tres enfoques: epistemológico, histórico y sociológico

Las relaciones entre ciencia y religión pueden enfocarse desde diversos puntos de vista. Este estudio se centra en tres, el histórico, el epistemológico y el sociológico. Tanto la religión como la ciencia son fenómenos culturales que han estado presentes a lo largo de la historia desde la más remota antigüedad. A veces se corre el peligro de suponer que la ciencia empieza con la ciencia moderna del Renacimiento, olvidando todos los desarrollos anteriores. Esto es un grave error, ya que el nacimiento de la misma ciencia moderna no puede entenderse sin los desarrollos científicos anteriores. Remontándonos a los albores de la ciencia en la antigüedad podemos encontrar ya interacciones con la religión.

Un interés especial tiene la relación entre el cristianismo y la ciencia, ya que la ciencia moderna nace precisamente en el occidente cristiano. Esta relación comienza con los primeros autores cristianos del siglo III y se continúa a lo largo del tiempo hasta nuestros días. A veces se simplifican y se presentan conclusiones erróneas sobre esta relación al no tenerse en cuenta cómo ha discurrido a lo largo de la historia. El enfoque histórico es, por lo tanto, imprescindible para llegar a una visión correcta del problema.

La religión y la ciencia constituyen formas de acercamiento a la realidad, es decir, formas de conocimiento con distintas peculiaridades. Es, por lo tanto, importante estudiar la distinta naturaleza de cada una de ellas y la relación que puede establecerse entre el conocimiento científico y el conocimiento religioso. Esta reflexión pertenece al campo de la filosofía.

La reflexión filosófica y en concreto la epistemológica es imprescindible para establecer las relaciones entre ciencia y religión como formas de conocimiento. Fe y experiencia religiosa forman el fundamento del conocimiento religioso que se formaliza en la teología, mientras el conocimiento científico está formado por un marco formal de leyes y teorías, relacionadas con una base empírica de experimentos y observaciones. Establecer claramente la naturaleza y los límites de estos dos tipos de conocimiento es fundamental para poder establecer correctamente la relación entre ambos.

La religión y la ciencia son además fenómenos sociales. Su aspecto sociológico es, por lo tanto, muy importante para conocer las relaciones entre ellas. Este aspecto es menos conocido y pocas veces se tiene en cuenta. Ciencia y religión forman dos sistemas sociales complejos que agrupan experiencias individuales y colectivas y que tienen sus normas y patrones de comportamientos que resultan en la formación de comunidades con un tipo de estructura y lenguaje propio.

Ambas comunidades interaccionan con la sociedad general en claves que pueden ser de aceptación, rechazo, prestigio e influencia con las consecuentes interacciones entre ellas. La afirmación de posiciones de influencia social ha resultado, a veces, en confrontaciones entre ellas. La incidencia normativa de la religión en los comportamientos, que desemboca en propuestas éticas, interacciona con la práctica de la ciencia, que no puede ser ajena a los problemas éticos que en ella pueden surgir. La preocupación cada vez mayor de la sociedad por los problemas éticos relacionados con la ciencia abre hoy nuevos campos de relación de esta con el pensamiento religioso.

La religión y la ciencia son además fenómenos sociales. Su aspecto sociológico es, por lo tanto, muy importante para conocer las relaciones entre ellas

Ciencia y religión ¿compatibles o incompatibles?

La primera pregunta que podemos plantearnos es si ciencia y religión son entre sí compatibles o no. Es decir, si una y otra pueden convivir o necesariamente la una excluye a la otra y entre ellas solo puede haber un inevitable conflicto. No es raro encontrar, aun hoy, la opinión, a veces generalizada, de que ciencia y religión son mutuamente incompatibles y la relación entre ellas ha sido siempre una fuente de inevitables conflictos.

Se las considera como dos visiones contrapuestas del mundo, que no pueden menos que chocar siempre entre sí. No solo esto, sino que cada una de ellas niega la validez de la otra. Hoy, además, se mantiene que solo la visión de la ciencia puede ser la verdadera, con lo que la visión religiosa tiene que ir poco a poco desapareciendo. Desde este punto de vista, el avance de la ciencia implica siempre un retroceso de la religión. Para apoyar esta posición se hace a menudo una interpretación sesgada de la historia y se traen siempre los mismos casos de Galileo y Darwin.

Aunque se hace retroceder esta posición hasta los orígenes de la ciencia moderna, indicando con ello que la ciencia misma no puede más que estar en conflicto con la religión, en realidad empieza en el siglo XIX, aunque

Numerosos estudios de tipo histórico en los últimos años, que tocan temas tan delicados como las épocas de Galileo y Darwin, han demostrado bastante claramente que ni solo el necesario conflicto ni la continua armonía reflejan las complejas relaciones entre ciencia y religión

se pueden encontrar algunas raíces en el XVIII. Dos libros publicados por John W. Draper y Andrew D. White a finales del siglo XIX contribuyeron de una manera especial a extender esta postura.

Draper, sobre todo, dedica sus ataques más furiosos contra la Iglesia católica de la que dice que el cristianismo católico y la ciencia son absolutamente incompatibles. Estos dos libros han pasado a representar la postura que mantiene la incompatibilidad y el conflicto inevitable entre ciencia y religión.

Después de la segunda guerra mundial se da un cambio en estas posturas. Por un lado, se empieza a dar un abandono de la euforia cientificista que había favorecido la idea de la incompatibilidad y el conflicto inevitable entre la ciencia y la religión. De la admiración sin límite de la ciencia se fue pasando a una mirada más crítica y aun a un cierto recelo, causado por el peligro a algunas de sus consecuencias.

Por otro lado, los nuevos estudios históricos han mostrado que muchos de los argumentos usados por Draper y White no tienen una seria base histórica. Las relaciones entre la ciencia y la religión a lo largo de la historia han sido complejas y no se pueden reducir a las de su absoluta incompatibilidad y continuo conflicto.

Numerosos estudios de tipo histórico en los últimos años, que tocan temas tan delicados como las épocas de Galileo y Darwin, han demostrado bastante claramente que ni solo el necesario conflicto ni la continua armonía reflejan las complejas relaciones entre ciencia y religión. Se trata de dos visiones autónomas del mundo entre las que debe establecerse un fructuoso diálogo y que pueden considerarse como complementarias. Algunos autores han buscado una cierta integración entre ambas, pero esto resulta más problemático.

El origen del universo, la vida y el hombre

El hombre ha sentido siempre la necesidad de comprender la naturaleza y el origen de las cosas que le rodean, y de esta forma llegar a hacerlo también del conjunto de todas ellas, es decir, del universo y de una manera especial de la vida y de sí mismo. A lo largo del tiempo estas concepciones del universo o cosmologías han ido cambiando hasta llegar a la que tenemos hoy, que sin lugar a dudas cambiará también en los siglos futuros. Junto con la visión de la naturaleza del universo, se plantea también la de su origen y como ha llegado a ser como lo vemos hoy.

Al enfrentarse con el universo, y tratar de dar una respuesta a las preguntas que se le plantean sobre su naturaleza y origen, el hombre adopta diversos puntos de vista, que hoy podemos separar como científico, filosófico y teológico. Hoy estos puntos de vista están más o menos separados, pero durante mucho tiempo estuvieron mezclados. Aún hoy, a pesar de no ser reconocido muchas veces, estos puntos de vista se confunden en cuestiones que cruzan inadvertidamente las fronteras que hemos establecido entre ellos. Respecto a estos temas se siguen planteándose cuestiones que cruzan la frontera a la filosofía y aún a la teología y son uno de los campos más importante de la relación entre ciencia y religión.

Un problema importante es considerar las concepciones que el hombre ha tenido de la naturaleza y origen del universo a lo largo de la historia y la imagen que nos da de ellas hoy la ciencia actual, y ver como se relacionan con lo que las religiones nos dicen sobre el mismo tema. El problema tiene que ver con las relaciones que se establecen entre el mundo y la divinidad en cada pensamiento religioso.

Las tradiciones orientales participan de un cierto panteísmo e imanentismo, en el que la separación entre el mundo y la divinidad queda difuminada en una concepción en la que la última realidad es unitaria. En ellas se encuentra la idea de un universo eterno, cíclico que últimamente tiene su fundamento en un último principio omnipresente e incognoscible, más allá del ser y no-ser, bien sea Brahma o Tao, con el que finalmente se identifica. No hay un verdadero concepto de creación, sino que el universo mismo es como una extensión de lo que podemos considerar como el ámbito de lo divino y no distinto de él.

Las ideas de la unidad y el cambio ocupan un papel importante, ya que el universo es a la vez eternamente cambiante y el mismo, que nace, se desarrolla, muere y vuelve a nacer y que no es realmente distinto del principio divino con el que se identifica y cuyos avatares se manifiestan en la naturaleza.

El Dios creador del Islam

En la tradición judío-cristiana recogida también por el Islam encontramos una novedad respecto a las concepciones de las tradiciones orientales que consiste en la concepción absolutamente monoteísta y trascendente de un solo Dios que se revela en la historia y que es el creador del cielo y la tierra, es decir, de todo lo que existe. El pueblo judío elabora esta concepción de Dios y del mundo en sus es-

critos contenidos en los diversos libros de la Biblia. Estos escritos aceptados en la Biblia cristiana son la base de una elaboración posterior de acuerdo con la fe cristiana. Ellos sirven, también, de base a la concepción de Dios creador del Islam. La importancia de esta tradición es grande, ya que la ciencia moderna nace en el contexto cristiano de occidente y en ella influyó su concepción del mundo como distinto de Dios y creado por él.

Un elemento clave en el nacimiento de la ciencia moderna es la propuesta de un nuevo modelo cosmológico heliocéntrico que va a sustituir el geocéntrico, vigente desde la antigüedad y elaborado por los grandes astrónomos griegos. Este modelo cosmológico geocéntrico adaptado al pensamiento cristiano dio origen a la imagen del universo vigente durante toda la Edad Media.

La propuesta de la nueva cosmología fue obra de Nicolás Copérnico y con su defensa por Galileo Galilei va dar origen a uno de los conflictos más famosos entre ciencia y religión. El problema se centró en la confrontación entre la interpretación literal de los textos de la Biblia que presentaban la Tierra inmóvil y el Sol moviéndose y la nueva propuesta cosmológica de la Tierra girando alrededor del Sol. Este problema va a llevar a la condena por la Iglesia del sistema copernicano y más tarde de la de Galileo por defenderlo públicamente en su libro.

Mucho se ha escrito sobre esta condena, lo que no cabe duda es que se había cometido un gran error y una gran injusticia. En realidad, la que salió más perjudicada fue la Iglesia misma, que ha tenido que cargar desde entonces con el peso de una decisión equivocada, que ha marcado negativamente su relación con la ciencia.

Aunque la prudencia podría aconsejar entonces cierta precaución respecto a la aceptación del nuevo sistema cosmológico, esto no justifica el aferrase a la interpretación literal de la Escritura y condenarlo, como opuesto a la fe cristiana y, menos todavía, obligar a Galileo a su abjuración. Las autoridades eclesiásticas no supieron desligarse de las cuestiones astronómicas, en las que no debieron haber entrado, y arrastrados por una interpretación literal de la Biblia llegaron a considerar como doctrina herética, o al menos sospechosa de herejía al heliocentrismo.

Ciencia y religión ante el enigma del mundo

La ciencia trata de comprender la naturaleza del mundo material que nos rodea, cómo ha llegado a ser, cómo lo conocemos y qué leyes lo rigen. La religión, por otro lado, trata de lo que transciende el mundo material y pone al hombre en contacto con lo que está más allá, lo numinoso, lo misterioso, en una palabra con el misterio de Dios y su relación con el hombre y el universo.

Muchas afirmaciones negativas sobre la relación entre ciencia y religión se siguen repitiendo hoy, a veces, con enconada virulencia y algunos ven en la religión un virus maligno que se opone al progreso de la ciencia. Un reciente libro nos permite reconstruir la historia del desencuentro y encuentro entre la ciencia y la religión…

Génesis y creación

En el occidente cristiano, el relato del Génesis sobre la creación, que se aceptaba literalmente, implicaba que las especies de animales y plantas habían sido creadas cada una independientemente en el transcurso de seis días. Los comentarios a estos textos no harán más que recalcar esta idea de la creación directa de Dios de cada una de las especies de plantas y animales y en especial la creación del hombre a su imagen y semejanza, dando al universo una duración de unos 6000 años.

Esta visión va entrar en colisión con los desarrollos de la geología y la propuesta de Charles Darwin de la teoría de la evolución en la que se propone el mecanismo de la selección natural para explicar el origen de las especies, incluido el hombre, desde unos primeros seres vivos.

El problema se centró en la confrontación entre la interpretación literal de los textos de la Biblia que presentaban la Tierra inmóvil y el Sol moviéndose y la nueva propuesta cosmológica de la Tierra girando alrededor del Sol

Aunque al principio hubo, desde el punto de vista puramente científico cierta oposición, la teoría de la evolución se fue imponiendo, de forma que en veinte años el acuerdo entre la comunidad científica era ya casi unánime. Está claro que las ideas de Darwin sobre la evolución chocaban con muchos aspectos de las doctrina tradicional cristiana, entre ellos, la naturaleza de la acción de Dios en el mundo, la finalidad de la creación, la historicidad del relato de la creación interpretado literalmente y la historia de la creación del hombre a imagen de Dios.

No faltaron desde el principio las interpretaciones puramente materialistas, de lo que se ha llamado el “naturalismo evolutivo” que sería utilizado en contra de la doctrina cristiana de la creación y la providencia. La selección natural presentaba una propuesta de naturalismo riguroso, en el que no se necesitaba la acción de ningún agente externo para explicar el desarrollo y la evolución de las especies.

Para el pensamiento ortodoxo cristiano esto representaba un eliminar de la consideración de la naturaleza toda referencia a un Dios creador. Es natural que la evolución se percibiera como una amenaza para la religión. El tender puentes entre las dos doctrinas

A medida que la teoría científica se fue solidificando y los mecanismos de la selección natural se hicieron más claros, su aceptación en el pensamiento cristiano se fue haciendo cada vez más necesaria

resultaba difícil al principio, cuando además las mismas bases científicas del mecanismo de la evolución resultaban todavía sujetas a debate.

A medida que la teoría científica se fue solidificando y los mecanismos de la selección natural se hicieron más claros, su aceptación en el pensamiento cristiano se fue haciendo cada vez más necesaria. A pesar de que durante un tiempo las posturas evolucionistas se veían en ambientes eclesiásticos con sospecha, su aceptación terminó por imponerse. La evolución del universo y la vida sobre la tierra muestran como Dios ha creado el mundo.

Ética, ciencia y religión

La ciencia puede considerarse como una actividad humana y como una forma de conocimiento. En el primer caso, como toda actividad humana, uno puede preguntarse si su práctica se debe ajustar a las normativas de la ética y en el segundo si sus conocimientos aportan algo a dichas normativas. Lo primero se aplica también, con más motivo, a la técnica como aplicación práctica de la ciencia a las diversas necesidades humanas.

Por otro lado, toda religión comporta normativas de los comportamientos y tiene, por lo tanto, una dimensión ética. De esta forma, el problema ético es inevitable al tratar de las relaciones entre ciencia y religión. Ambas inciden en el campo de la ética y esto puede llevar a roces y conflictos entre ellas.

Podemos empezar por plantearnos el comportamiento ético dentro de la práctica misma de la ciencia, y si puede ella misma suministrarse los principios de su comportamiento ético, o si es necesario que acepte valoraciones que se basan en otros ámbitos del conocer humano. A estas consideraciones podemos llamar la ética interna de la ciencia.

Es cada vez más patente, que en la misma práctica científica, las normas éticas del comportamiento deben de ser respetadas. Los físicos, entre los científicos, han negado a menudo que la conducta no-ética sea en este campo de la ciencia un verdadero problema. Sin embargo, muchas voces se han levantado para reconocer que esta postura debe ser abandonada.

El comportamiento ético no pertenece solo a las ciencias aplicadas o a la tecnología, sino a toda actividad científica, aun a aquella, como la física, que se considera más alejadas de los planteamientos éticos. En efecto, hoy se reconoce que existen muchos problemas en la práctica de la ciencia que deben reconocerse como comportamientos no-éticos.

Pasemos ahora al problema de lo que podemos llamar la ética externa, es decir, la ética que tiene que ver con los resultados de la ciencia. Se trata ahora, por lo tanto, en la ética que afecta al uso de los resultados de la ciencia. La responsabilidad respecto a los resultados del trabajo científico abre una amplia gama de consideraciones. Se puede hablar en este contexto de una ética personal de cada científico y también de una responsabilidad colectiva de la comunidad científica.

Esta responsabilidad personal y colectiva lleva consigo que se han de tener siempre presente las posibles consecuencias que se derivan del trabajo científico. Hoy esto adquiere una importancia mayor, debido al papel primordial que ha adquirido la ciencia en el desarrollo material y crítico de nuestra sociedad. Esta responsabilidad no puede excluirse nunca y se extiende a todo trabajo científico, aunque en sí mismo se considere apartado de toda aplicación práctica.

Aunque hoy los proyectos científicos incluyen a un número grande de investigadores y técnicos, esto no excluye de la responsabilidad que cada uno de ellos tiene. El investigador no puede ampararse en la colectividad para desentenderse de su propia responsabilidad. Esta responsabilidad obliga a cada uno y a la colectividad a hacer todo lo posible para que los resultados del trabajo científico se empleen solo en bien del hombre y la sociedad. En ocasiones esta responsabilidad puede llevar a tener que tomar decisiones con consecuencias personales graves, pero que no pueden ser eludidas. El autor añade como ejemplo los problemas de la ética medioambiental.

Conclusión

El tema de la relación entre ciencia y religión es enormemente amplio, como queda recogido en los capítulos del libro de Agustín Udías de los que hemos dado algunas breves anotaciones. En él el autor pretende presentar estos problemas con serenidad y claridad al objeto de ayudar a una reflexión seria sobre el tema. Conviene recordar la amplitud dada a los temas históricos con los que se quiere esclarecer muchos malentendidos que han oscurecido la recta comprensión de la relación entre ciencia y religión, el análisis de las relaciones que se pueden establecer entre ellas y cómo inciden ambas en los problemas éticos. ***R***

EL SENTIDO DE LA VIDA(i)

1

INTRODUCCIÓN (I)

ANTES DE ADENTRARNOS en la consideración del texto de ECLESIASTÉS, he considerado oportuno dedicar la primera parte de este trabajo a dos realidades del devenir humano, que entiendo que nos ayudarán luego a comprender mejor este libro. Son la *frustración* y la *angustia*. Se trata, pues, de una Introducción a una introducción, que es mi aportación al estudio de esta singular obra de Salomón, con el deseo de colaborar en el esclarecimiento de las comprometidas y comprometedoras enseñanzas que contiene y que, en mi opinión, cobran día a día una más rabiosa actualidad.

La frustración humana

De todos los sentimientos que los seres humanos podemos experimentar en nuestro devenir existencial, el de la frustración es panantropológico y panhistórico; es decir, se ha dado en todos los hombres y en todos los tiempos. Se podría decir de él que es consustancial a la especie humana desde sus albores ontogenéticos. Para acercarnos a su sentido más profundo y trascendental, empezaremos matizando el sentido etimológico de este sentimiento.

Según el Diccionario de la Lengua Española, el término frustración significa: No obtener lo que se espera. Fallido, vano, infructuoso.

Dicho término se deriva del verbo frustrar, que a su vez tiene los siguientes significados: Privar a alguien de lo que esperaba o deseaba. Dejar sin efecto un propósito contra la intención de quien quería llevarlo a cabo.

La frustración es, pues, un ingrediente muy importante de la forma como el ser humano vivencia su propia vida y se vivencia a sí mismo[1]. Para estudiar la frustración es necesario tener en cuenta que ésta constituye un fenómeno que se da en el hombre, y éste, como dijera Alexis Carrel, sigue siendo una incógnita. No obstante, hay que preguntarse acerca de él, como ya lo hicieran el rey David y el patriarca Job. Esta interrogación antropológica está registrada en sus obras en estos términos: ¿Qué es el hombre?[2].

La respuesta a esta pregunta, que ha gravitado en el pensamiento de la humanidad a través de todos los tiempos, constituye un punto de partida fundamental para llegar a esclarecer el sentido de la frustración humana. Dado que ésta se verifica, es decir se da, en

(i) http://www.josemanuelgonzalezcampa.es/Libros.html

1. ROF CARBALLO; "*El cansancio de la vida*".
2. Sal 8:4; Job 7:17-18.



José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

Según el relato del Génesis, Adán significa el Hombre, y en el principio supone un sustantivo colectivo para los diversos individuos que podían llegar a constituir la Humanidad

el hombre, resulta totalmente imprescindible conocerle antropológica y existencialmente de la manera más profunda posible.

A la pregunta ¿Qué es el hombre?, consideramos que hasta el momento histórico actual se han adelantado tres respuestas. El hombre es:

–Imagen y semejanza de Dios. Adán.
–Una carga para sí mismo.

Imagen y semejanza de Dios

¿Qué se quiere significar con esta aportación teológica?[3]. Ya que esta definición implica un rechazo a los clásicos conceptos antropológicos, se hace necesario detenernos en el análisis exegético de algunos vocablos bíblicos.

El primero de ellos es el que se refiere al Ser Supremo, Dios. La palabra en el hebreo es Elohim, cuyo significado literal es Uno en el que hay Varios. Ya que ésta es, en el sentido bíblico, la definición más auténtica del Ser divino, resulta evidente que Dios es una Persona colectiva.[4]

Entonces, si el hombre se define bíblicamente como imagen y semejanza de Dios, tiene que serlo de esa Persona colectiva. Efectivamente, bajo el punto de vista teológico, así es. Vayamos paso a paso.

El término adán en hebreo es *adamah*, que significa tomado de la tierra: concepto interesante para estudiar los posibles puntos de encuentro entre las teorías evolucionistas y creacionistas enfrentadas dialécticamente hasta el momento presente. Según el relato del Génesis, Adán significa el Hombre, y en el principio supone un sustantivo colectivo para los diversos individuos que podían llegar a constituir la Humanidad[5]. En este sentido, la realización del hombre se produciría deviniéndose de forma colectiva; lo que nunca supone, en el sentido de la Revelación cristiana, una realización dentro del marco de cualquier colectivismo autoritario y dictatorial que reprima los derechos inalienables de las personas. Se han dado diversas experiencias históricas de realización colectiva que han permanecido más o menos productivas durante periodos de tiempo diferentes, pero que a la postre han avocado al fracaso de convivencias comunitarias; y esto, seguramente, debido a que el egoísmo del hombre se impone como elemento antagonista a su realización comunitaria. Del mismo corazón humano nace la conciencia de convivir comunitariamente y los elementos que lo impiden. Por eso, el ser humano se deviene intrapsíquicamente, en la esfera de su intimidad, como un ser contradictorio. Y la insolidaridad humana es una fuente permanente de frustraciones.

En consecuencia, tenemos que matizar que hay una relación entre frustración y falta de esperanza. Esta falta de esperanza vendría definida en el contexto sociológico y antropológico que venimos analizando como desesperación [6].

La esperanza tiene como infraestructura la fe, y la fe es, según el autor de Hebreos, "la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve"[7]. En el hebreo, el término que se emplea para fe es *emunah*, y significa certidumbre. La es peranza es, pues, vivir el ya, pero todavía no del teólogo Oscar Cullman[8]; es la realización vivencial y existencial, en el aquí y ahora, de la proyección escatológica de la fe. Y la fe es la certidumbre de lo incierto.

Para que toda esta realidad pneumática (espiritual) pueda ser vivenciada como proceso integrador, por el hombre, es imprescindible que se efectúe un cambio profundo en las estructuras anímicas del ser humano. El hombre viejo –según la terminología paulina–, el adámico, debe ser transformado por la acción de Dios en un hombre nuevo. En este sentido, la transformación del hombre no dependerá tanto de los cambios sociológicos, culturales, económicos y políticos que se verifiquen en su entorno (su peristasis, o medio en el que vive y se relaciona), sino más bien de una transformación desde dentro de sí mismo. Este hombre nuevo, que ha sido transformado desde la esfera de su intimidad, podrá ahora verter en su medio los nuevos contenidos de su conciencia liberada, para que la libertad, la igualdad y la fraternidad sean posibles.

La historia de la humanidad es la historia del ser humano vivenciándose como un ser frustrado tanto a nivel individual como colectivo. Cuando en algunos momentos más optimistas de esta historia el hombre pensaba que estaba empezando a establecer el Paraíso Terrenal tan anhelado, la realidad venía siempre a dar al traste con sus aspiraciones. La llamada bella época que precedió al estallido de la primera conflagración mundial, así como los movimientos de fraternidad universal (la Internacional Obrera), con sus ideales de igualdad, solidaridad, paz, fraternidad y libertad, se vieron cercenados por la Guerra de 1914 al 1918, que supuso la primación de intereses insolidarios de individuos y pueblos sobre los más universales de todos los hombres. Posteriormente, la Guerra Civil española (19361939)

[3]. Gn 1:2627.
[4]. Dietrich Bonhoeffer: "*Sociología de la Iglesia*". OR WELL, "1984"
[5]. Gn 1:2627; 5:12; Ecl 7:29.
[6]. Eric Fromm: "*La Revolución de la Esperanza*".
[7]. He 11:1.
[8]. Oscar Cullman: "*Cristo y el tiempo*".

vino a poner de manifiesto que no sólo el egoísmo insolidario y la dureza de corazón podían levantarse como barrera entre los pueblos, sino que en el seno de una misma familia se generaban abismos de incomunicación y de desamor que todavía no han sido superados. Finalmente, la II Guerra Mundial puso de manifiesto, con su barbarie, que el ser humano almacena en lo más profundo de su corazón las razones básicas de sus frustraciones y de la creación de su mundo insolidario. Por otro lado, quedaba demostrado de forma patética y flagrante que el hombre solo, con sus propios recursos individuales y sociales, no está capacitado para superar sus frustraciones, y especialmente la existencial, y que necesita de alguien fuera de él que le ayude de forma generosa y graciable a elevarse por encima de su miseria.

Adán

Además de las consideraciones que llevamos hechas, queremos seguir aportando algunas otras.

Una de las causas de la frustración humana es la disociación establecida entre el hombre y la naturaleza. El socialismo científico (el marxismo) criticó, a través de uno de sus más egregios expositores –F. Engels– la ideología del cristianismo del siglo XIX (su antítesis, o dualismo, entre el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo). Pero el socialismo científico, al favorecer la industrialización de los pueblos como medio de realización social y colectiva, cayó en el mismo error que criticaba [9].

El libro del Génesis, en sus primeros capítulos nos pone de manifiesto la relación primitiva, o primaria, del hombre con la tierra[10], y que podríamos sintetizarla en los siguientes aspectos:

– Propiedad comunitaria de la tierra.
–No parcelamiento de dicha propiedad.
–Descanso semanal.
–El hombre, dueño de los medios de producción.
–Ni explotadores ni explotados.
–Ni dueños ni esclavos.

En este primer estadio de la Revelación bíblica, el trabajo aparece como un medio de realización al servicio del hombre. Bajo el punto de vista teológico, estamos ubicados en una situación preamártica (recordemos que el término griego *amartia* significa pecado, fracaso y frustración); es decir, en un periodo de tiempo que precede al momento histórico –en el sentido de la Historia de la Salvación– conocido como la caída del hombre. Posteriormente, el trabajo vino a constituirse en un elemento importante de la alienación humana. Si bien el concepto científicofilosófico de alienación no empezó a ser clarificado hasta los siglos XVIII y XIX[11], fue gestado a lo largo de toda la experiencia históricolaboral de los seres humanos; y esto hasta tal punto que, en el día de hoy, se han distorsionado tanto las condiciones básicas idóneas para que el trabajo sea un medio de realización del ser humano, que no sólo hablamos de la patología del trabajo, sino de la del paro y la jubilación.

El análisis etimológico del término alienación nos lleva a descubrir que esta palabra es una variante culta de enajenar, que a su vez deriva de ajeno. Alienación procede del latín *alienus*, término derivado de la voz *alius*, que significa otro. En este último sentido, se aplica a las enfermedades mentales: hacerse otro en la locura, o ser extraño a uno mismo. Los trastornos mentales se utilizan frecuentemente como mecanismo de defensa ante la angustia, y en este sentido descubrimos delirios de identificación con la Naturaleza de tipo místicoreligioso, y otros). Eric Fromm, realizando un estudio transhistórico del hombre en relación con la alienación y la frustración, distingue las siguientes etapas evolutivas:

– Homo faber.
– Homo sapiens.
– Homo consumens.

El último tipo de hombre descrito pone de manifiesto que eso que denominamos sabiduría humana no ha sido capaz de resolver el problema de la frustración y de la alienación de la humanidad; antes al contrario, el desarrollo tecnológico y científico ha favorecido que el hombre haya caído en la trampa de su propio progreso. Con la invención del cambio, el dinero, objeto creado por el hombre, cobra un poder independiente del hombre mismo y domina sobre él. En este sentido y desde la perspectiva de la alternativa que el cristianismo ofrece a la humanidad, el enfrentamiento dialéctico entre Dios y el dinero explicitado en el Sermón de la Montaña por Jesús de Nazaret[12] sigue teniendo plena vigencia. (*Continuará*). **R**

Bajo el punto de vista teológico, estamos ubicados en una situación preamártica (recordemos que el término griego amartia significa pecado, fracaso y frustración); es decir, en un periodo de tiempo que precede al momento histórico –en el sentido de la Historia de la Salvación– conocido como la caída del hombre

[9]. F. Engel: "*El papel de trabajo en la transformación del mono en hombre*".

[10]. Miguel Delibes: "*Un mundo que agoniza*".

[11]. Carlos Marx: "*Manuscritos económicos y filosóficos*" de 1844. (Aunque ese término ya había sido empleado por Hegel Feuerbach).

[12]. Mt. 6:24.

OTRA ESPIRITUALIDAD ES POSIBLE

La coyuntura actual de la espiritualidad

Para esta edición:
redescristianas.net



José María Vigil

Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Post-doctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Una mala palabra

Espiritualidad, decididamente, es una palabra desafortunada. Tenemos que comenzar abordando el problema de frente. Porque ante este mismo número de la revista Éxodo[*], muchos lectores experimentarán su primera dificultad precisamente con esa palabra, ya en el título. Para ellos «espiritualidad» significa algo alejado de la vida real, misterioso, clerical, eclesiástico, inútil, y hasta quizá odioso. Se trata de personas que, legítimamente, huyen de viejos y nuevos espiritualismos, de abstracciones irreales, de malos recuerdos oscurantistas, y que no quieren tropezar dos veces en la misma piedra, ni perder el tiempo.

Y razón no les falta, porque incluso la palabra misma evoca, por su propia etimología, contenidos de infausto recuerdo. Espiritualidad, en efecto, deriva de espíritu. Y el espíritu es, clásicamente, lo opuesto al cuerpo, a la carne y a la materia. Las heridas causadas por los viejos dualismos cuerpo/espíritu, carne/espíritu y materia/espíritu, están todavía recientes, sin cicatrizar. En la mentalidad tradicional, activada automáticamente por la propia palabra, espiritual es lo que se aleja del cuerpo, de la carne, de la materia... Tanto más «espiritual» se es, cuanto más se prescinde del cuerpo, cuanto menos se vive «en la carne», cuanto menos contacto se tiene con la materia...

No es eso lo que hoy pensamos, pero es lo que lleva la propia palabra tanto en su propia naturaleza etimológica como en su historia, y épocas ha habido en las que la espiritualidad al uso ha hecho gala de fidelidad a esa anti-corporalidad y anti-materialidad.

Hoy se sigue utilizando la palabra porque, a pesar de todo, está consagrada, y porque una vez hecha la advertencia de que no se quiere dar cabida en ella a esos componentes que su etimología alude, tiene sentido designar como «espiritualidad» a esa dimensión profunda del ser humano, que, en medio incluso de la corporalidad y la materialidad, transciende las

[*] Publicación original de este artículo.



dimensiones más superficiales y constituye el corazón de una vida humana con sentido, con pasión, con veneración de la realidad y de la Realidad: con Espíritu.

Distinción necesaria frente a la religión

Además de distanciarnos del concepto clásico de espiritualidad, debemos tomar distancia también de un concepto muy vecino, el de «religión». Antiguamente, la espiritualidad se consideraba encerrada en el campo de la religión. Las Iglesias y la teología nunca consideraron que fuera de ellas hubiera espiritualidad. Los «santos paganos», los valores éticos de un Séneca o de los sabios y maestros espirituales fuera del cristianismo, no podían alcanzar a tener más que lo que se podría llamar «virtudes naturales», no realmente «espiritualidad». Hoy, este monopolio religioso de la espiritualidad ya no es defendido ni por la teología.

Más aún, el concepto que hoy tenemos de la religión la diferencia cada vez más de la espiritualidad. Ésta puede darse más allá de la religión, y la religión, a su vez, puede ser vivida sin espiritualidad. Desde una perspectiva antropológico-cultural, la «religión» es más bien una forma concreta que la espiritualidad de siempre del ser humano, ha revestido en los últimos 5.000 años, en el neolítico, porque las religiones, contra lo que ellas piensan, no son «de siempre». Las religiones, lo que ahora conocemos por tal, como las conocidas grandes religiones mundiales, son realidades relativamente recientes. La humanidad ha vivido muchas decenas de miles de años más sin religiones que con religiones. Históricamente hablando, las religiones son «de ayer».

Con la revolución agraria, el ser humano abandona la forma de vida nómada de las tribus y las hordas, y se sedentariza, construyendo las primeras formas sociales urbanas, y es en ese momento de construcción de la sociedad agraria cuando surgen las religiones. La espiritualidad de siempre del ser humano, adquiere entonces la conocida forma de las «religiones» modernas, que asumen una función programadora central en el control de la sociedad y en la socialización del ser humano. La religión viene a ser como el software de programación de los miembros de la sociedad: ella les da la cosmovisión más amplia, su identidad, la conciencia de pertenencia, los grandes relatos que organizan el bien y el mal frente a un posible caos ético, y sobre todo la internalización de la autoridad y de la obediencia, como los resortes de poder imprescindibles para manejar y hacer viable una sociedad.

Ante esta situación se hace imperioso restablecer conceptualmente una clara distinción entre las religiones, y la espiritualidad. No son lo mismo. La espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una cualidad que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo de su adhesión a una religión.

David Hay afirma que «dos de cada tres adultos tienen una espiritual personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente». Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual, sino, simplemente, algunas formas de lo religioso, concretamente las religiones institucionales tradicionales.

Más importante para la humanidad que la religión, es y ha sido siempre la espiritualidad, una dimensión que ha brotado en el creciente cúmulo de conocimientos y experiencias culturales, antropológicas y religiosas adquiridos por nuestra especie a lo largo de su larga y trabajada historia.

La crisis de la religión

«La crisis de la religión en los países occidentales de tradición cristiana, especialmente en Europa, es un hecho unánimemente reconocido. A esta situación objetiva corresponde un evidente malestar en los sujetos que intentan seguir viviendo religiosamente en el actual momento sociocultural».

Las religiones, y concretamente el cristianismo, están en crisis, en una grave crisis que hunde sus raíces en un proceso que ya cuenta varios siglos. Hoy, simplemente, la crisis se hace más ostensible que nunca.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten el malestar, una sensación de que algo muy profundo no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskrise*), para indicar que la crisis afecta a la raíz misma de la religiosidad. Martin Buber habla del «eclipse de Dios». Küng la considera «crisis epocal». No es pues un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, lo que está en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en esta crisis inédita.

Un primer rasgo de la crisis puede ser conceptualmente aislado en lo que llamamos el proceso de «secularización», que atañe a la pérdida de vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura. La

religión, que estuvo en la cima de la escala de valores sociales aceptados, ha venido siendo sustituida gradualmente por la ciencia, por otra racionalidad. El espacio social para la religión se estrecha, de forma que queda actualmente reducido al ámbito del culto y de las agrupaciones religiosas específicas. La religión queda condicionada a la opción personal de los individuos y recluida al campo de la conciencia, con la consiguiente reducción de su influjo en todas las esferas sociales.

Pero no es sólo en lo social donde se da esta crisis por efecto de la secularización, sino que la crisis se ha instalado dentro mismo de la institución. En efecto, una porción creciente de sus propios adherentes se distancian de la ortodoxia oficialmente vigente en la Iglesia a la que pertenecen, así como de las prácticas religiosas consideradas oficiales. Por otra parte, la moral oficial de las instituciones religiosas no sólo no es practicada por sus miembros, sino que tampoco es aceptada por ellos como criterio. Son mayoría cada vez mayor quienes aunque dicen creer, no creen pertenecer o dejarse reglamentar por dicha religión. Se está produciendo un proceso creciente de «desregulación institucional del creer», por el que «la imposición del sistema de normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una 'religión a la carta'».

Se da además la presencia de dos fenómenos contrarios. Por una parte la increencia, fenómeno relativamente moderno pero creciente en la historia; se suele denominar como increencia post-cristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos. Por otra parte, el fenómeno muy vivo del surgimiento de los llamados «nuevos movimientos religiosos», sumamente variados y florecientes. Se juntan pues la aparente languidez y hasta desaparición de la religiosidad, y la práctica de una «religiosidad salvaje» e incontenible.



Como se ve, la crisis es compleja, y esos datos contradictorios hacen posibles los diagnósticos más dispares: mientras para algunos la religión está desapareciendo y el ser humano está cayendo en el ateísmo y el nihilismo, para otros estamos en un «retorno de lo sagrado», en un momento de indudable efervescencia religiosa. En estas circunstancias tiene mucha importancia el «lugar desde el que» se observa la realidad. Las instituciones religiosas oficiales, no están, ciertamente, en la posición que proporciona la mejor perspectiva; tal vez por eso sus diagnósticos son sistemáticamente negativos y hasta agresivos.

Diagnóstico

Los estudiosos de la religión desde sus diversos aspectos (antropólogos, sociólogos, teólogos…) parecen ir acercándose en los últimos tiempos a un juicio más comúnmente aceptado, que podríamos sintetizar en los siguientes puntos:

-**La crisis** no se da genéricamente con lo religioso –en el sentido amplio de dimensión religiosa del ser humano-, sino específicamente con las religiones. El papel de las religiones en la sociedad moderna y su aceptación en la sociedad avanzada, es lo que realmente está en crisis.

-**No se trata**, en absoluto, de la desaparición de la religiosidad profunda, como precipitadamente vaticinaron algunos hace tiempo; la espiritualidad del ser humano, de una forma u otra, va a permanecer.

-**Se trata** de una crisis muy fuerte para las religiones tradicionales históricas, que hace tiempo se encuentran desorientadas, han perdido en buena parte el contacto con la realidad, no aciertan a comunicarse adecuadamente con la conciencia moderna de sus adherentes, y están en situación de permanente quiebra y deterioro, sin que se pueda prever cuál va a ser el resultado de su crisis.

-**Se registra** una formidable emergencia de nuevas formas religiosas, que evidencian que la potencia espiritual de la humanidad sigue vigente y en buena forma, potencia que, ante la incapacidad de las formas tradicionales religiosas tal vez superadas, puja por expresarse con creatividad en respuesta todavía desreglamentada al hambre espiritual de esa humanidad que incluso puede decirse simultáneamente atea o increyente.

-**En definitiva**: las religiones están en crisis, pero la espiritualidad parece gozar de buena salud, al menos de una gran vitalidad.

¿Fin de las religiones?

Hay algunos autores que están lanzando –sobre todo desde el campo de la antropología cultural y de la fenomenología de las religiones– una hipótesis arriesgada: las religiones (las de estos 4500 últimos años, las que hemos llamado «religiones universales») serían sólo una forma concreta que ha revestido en este período histórico la espiritualidad permanente del ser humano.

Antes de esos 4500 años, no había «religiones», sino que el ser humano vivía un tipo de religiosidad o espiritualidad muy diferente. Durante todo el Paleolítico no ha habido religiones

(lo que hoy conocemos con este nombre), sino sólo religión o espiritualidad. Las «religiones» han aparecido concretamente en el período posterior al comienzo de la revolución agraria, y han sido una forma religiosa esencial a las formaciones sociales agrarias, desde entonces.

Para Mariano Corbí, la clave para entender la crisis actual de las religiones en el Primer Mundo no es la quiebra moral de la sociedad moderna, ni el materialismo de las sociedades del bienestar, ni la simple autonomía de las realidades terrestres (secularización). La clave está en que las religiones aparecieron en una época determinada de la historia, en una formación social concreta, la sociedad agraria, y en ella ejercieron funciones de control social, de programación colectiva, de cohesión, de refuerzo ideológico autoritario... hasta constituirse en piezas esenciales de ese tipo de sociedad agrario. La religiosidad o espiritualidad del ser humano se había expresado en el Paleolítico de una determinada manera, y en la época agraria se dio una transformación radical: la misma religiosidad o espiritualidad fundamental –la que acompaña al ser humano por su propia naturaleza– adoptó una forma enteramente nueva, en simbiosis profunda con el tipo de sociedad agraria: la religiosidad de creencias.

Otra hipótesis, convergente, gira en torno al «tiempo axial» que se produjo en el primer milenio antes de Cristo. Es un período de unos 6 siglos en el que se formó la conciencia religiosa moderna. Ese tiempo puede considerarse «eje» porque en él se fraguó lo que la humanidad ha llegado después a ser. Todavía hoy la humanidad vive de las consecuencias de aquel privilegiado momento acelerado de humanización. La religiosidad preaxial –durante varias decenas de miles de años– era una religiosidad tribal, de clan, en la que el sujeto no tenía individuación religiosa ante la divinidad, sometiéndose simplemente al movimiento comunitario para aplacar a los dioses o conseguir protección ante los desastres naturales... En la religiosidad «post-axial» el ser humano cobra su identidad individual total e intransferible: él es el que se define ante Dios, el que tiene que «salvarse» personalmente, sin disolverse en el clan o la tribu, ni siquiera en la comunidad.

Las dos hipótesis se complementan y nos desafían: ¿será que la actual crisis de la religión –de la que hemos hablado más arriba– se estará debiendo a que en el fondo de la transformación de la historia actual se estaría produciendo «un nuevo tiempo axial»? Es creciente el número de autores que se pronuncian a favor de esta posibilidad: estamos en un tiempo axial, en el que van a quedar superadas las religiones de la época agraria, y aparecerá tal vez una religiosidad «deuteroaxial», más allá de las religiones (agrarias) que hemos conocido hasta ahora, es decir, tal vez una «espiritualidad sin religión», sin que hoy sepamos qué contenido concreto corresponderá a ese nuevo tipo de espiritualidad. Será el futuro quien nos irá descubriendo hacia qué tipo de espiritualidad nos estamos dirigiendo como colectivo humano hoy ya inevitablemente mundializado. Corbí lo dice gráficamente en los títulos de sus libros: será una «Religión sin religión», «Más allá de las formas religiosas» (actuales).

Esperanza lúcida: *ars moriendi*

Así como la crisis de la cristiandad no era la crisis del cristianismo, sino sólo la crisis de una de sus formas, igualmente, la crisis de las religiones es sólo crisis de las religiones, no de la espiritualidad. No se hunde el mundo; simplemente cambia. Puede ser una crisis de crecimiento... Hay lugar para la esperanza y el optimismo...

Optimismo y esperanza que no son ingenuos, sino que incluyen y aceptan, lúcidamente, la posibilidad de la muerte. La crisis actual de la religión avanzada no es una crisis superficial, ni pasajera. Tal vez es terminal. Y ante una situación en la que nos confrontamos con la posibilidad de una situación terminal, un gran acto de esperanza es aceptar la gravedad de la situación y prepararse para «saber morir», o sea, para morir con sentido, sin amargura, aceptando la inevitabilidad de la muerte, comprendiendo su secreto sentido fecundo... Morir dando vida, o sea, convertir la propia muerte en ocasión para ayudar a que germinen nuevas formas de vida. Morir «dando a luz», en definitiva.

> ***Las dos hipótesis se complementan y nos desafían: ¿será que la actual crisis de la religión… se estará debiendo a que en el fondo de la transformación de la historia actual se estaría produciendo «un nuevo tiempo axial»?***

Ars moriendi, arte de morir, nueva asignatura para muchos viejos practicantes de las religiones, que nunca se habían confrontados con esta posibilidad, confiados como estaban en la «indefectibilidad» de su religión «hasta el fin de los siglos». ¿Y si esa indefectibilidad, esas promesas de supervivencia asegurada hasta el final de los siglos, como las infalibilidades, las exclusividades salvíficas, las superioridades absolutas o las unicidades... resultara ser otro espejismo, un efecto óptico epistemológico, o un simple «sueño dogmático religioso» del que debiéramos despertar sin sobresalto?

Hay muchas cosas en las religiones, que están muriendo, que van a morir inevitablemente, más: que es bueno que mueran, que cedan el puesto y el paso a nuevas iniciativas de vida. Es

En primer lugar están pues los motivos netamente histórico socio-religiosos: parece que vamos hacia esa situación, es una posibilidad sociológica real, aunque vaya contra los axiomas teológicos o los dogmas sobre la indefectibilidad de la Iglesia.

ley de vida, y de muerte, su sombra indesplegable. En la calidad de su muerte -su *ars moriendi*- van a revelar finalmente la calidad de lo que era su vida.

Si las religiones mueren por habérseles pasado su tiempo –su Kairós–, podrán no obstante dejar a la humanidad en legado lo mejor de sí mismas: la espiritualidad que vehicularon y que con frecuencia sofocaron. Nada grave habrá pasado. La espiritualidad, libre ya de la tutela y de la represión que las religiones han ejercido sobre ella, podrá volar libre y plenamente (y «caóticamente») creativa.

Espiritualidad laica

En todo caso, qué vaya a pasar en un futuro con las religiones cuando, más pronto que tarde, la sociedad mundializada se convierta mayoritariamente en lo que se suele llamar «sociedad del conocimiento», no es una hipótesis teológica o mítica, sino simplemente una posibilidad histórica, nada inverosímil hoy por hoy. Esta posibilidad, oteada hoy en el horizonte por primera vez, nunca antes contemplada en el horizonte teológico, es un desafío adicional para la teología, que se ve una vez más urgida a replantear los conceptos mismos de religión y de espiritualidad: ¿es la religión sólo una «forma» de la espiritualidad (coyuntural, pasajera, contingente, ligada a una época de la humanidad, a unas posibilidades epistemológicas y sociales determinadas)? ¿Qué y cómo será la espiritualidad cuando no haya religión, cómo será la espiritualidad pos-religiosa? ¿Hasta qué punto la espiritualidad del futuro, y la espiritualidad verdadera, tiene que ser ya, incluso hoy día, una espiritualidad laica?

En primer lugar están pues los motivos netamente histórico socio-religiosos: parece que vamos hacia esa situación, es una posibilidad sociológica real, aunque vaya contra los axiomas teológicos o los dogmas sobre la indefectibilidad de la Iglesia.

En segundo lugar, la situación concreta de la religión en Occidente está forzando esta posibilidad. La brecha entre las religiones y la modernidad, tras un período de bonanza a mediados del siglo pasado, continúa firme e insalvable, con la novedad de que esta vez la feligresía toma la iniciativa del exilio voluntario. Aunque la inmensa mayoría de los tales autoexiliados lo hayan hecho en silencio y por la puerta de atrás, sin querer plantear polémica con una institución en cuya posibilidad de diálogo no creen en absoluto, la defección masiva, millonaria, no tiene nada de silenciosa, sino de gravemente clamorosa. Se puede hablar de una verdadera «implosión», aunque, como todos los grandes fenómenos históricos, se realice aparentemente a cámara lenta. Es bien razonable pensar que los voluntariamente exiliados se han marchado no por falta de espíritu, de espiritualidad, sino precisamente por lo contrario: por insatisfacción insoportable con el espíritu que respiraban dentro de la institución religiosa, lo que les ha llevado a buscar otra realización espiritual de su existencia, ahora en propuestas espirituales libres, laicas, fuera de los ámbitos religiosos institucionales.

Pero en tercer lugar, el futuro de la espiritualidad se acerca cada vez más a lo que podemos llamar «espiritualidad laica» por una razón más intrínseca y nada coyuntural. Por algo que podríamos llamar también «la vuelta a las fuentes», que no es otra cosa que recolocar la espiritualidad en su lugar natural: la profundidad existencial de la persona humana. La espiritualidad (¡ay cómo nos sigue chirriando la palabra, por su etimología y su historia!) no es una dimensión «religiosa», sobreañadida al ser humano. No es algo que tenga que ver esencialmente con el mundo de las religiones. Es una dimensión «natural» del mismo ser humano, elemento integral de su plena realización. El «espíritu» (mejor el sustantivo concreto que el abstracto) del ser humano es la misma «dimensión de profundidad», como decía Paul Tillich. No es nada contrapuesto al cuerpo ni a la materia, ni a la vida corporal, sino lo que los inhabita y les da fuerza, vida, sentido, pasión. La realización plena del ser humano, su apertura a la naturaleza, a la sociedad, a la contemplación del misterio... su realización espiritual, en una palabra, es una realidad plenamente humana y plenamente natural, y absolutamente ligada a todo ser humano. No hace falta ser «religioso» para atender a la propia realización espiritual, ni hace falta pertenecer a una determinada religión. Basta ser un ser humano íntegro y reivindicar la plenitud de las propias posibilidades humanas. La espiritualidad es pues una cuestión netamente laica.

En este sentido la espiritualidad es un elemento constitutivo de la persona humana, de toda persona humana, y no es un departamento religioso confesional (aunque podrá vivirse en él) ni un segundo piso metafísico-sobrenatural (aunque esa categorización concreta ha servido a muchos, durante siglos, para dar forma a su comprensión de la espiritualidad). La espiritualidad está tan identificada con el mismo ser profundo de la persona, que espiritualidad viene a ser la calidad humana. Y cultivar la espiritualidad será lo mismo que cultivar la calidad humana. Marià Corbí llega a formular el núcleo de todo método de cultivo de la espiritualidad como IDS: interés, desapego y silenciamiento, una formulación liberada de toda connotación «religional».

Convergencias

Con este planteamiento laico, autónomo, liberado de la tutela de las religiones, convergen hoy movimientos espirituales provenientes de los más variados frentes.

La ciencia moderna, concretamente las ciencias físicas, y muy específicamente la física cuántica, ha puesto sobre la mesa la posibilidad de un nuevo acceso a lo religioso desde la ciencia misma. La iniciativa es laica, y es tan autónoma e independiente que las religiones de hecho no han tenido todavía capacidad para acogerla ni discernirla. Se han escrito multitud de estudios poniendo en diálogo la percepción que los físicos cuánticos tienen de la realidad subatómica y el lenguaje mismo que los místicos elaboran sobre su percepción del misterio. Y no es el mundo religioso el que ha liderado la incursión en este campo novedoso, sino el mismo mundo científico.

La microbiología del cerebro ha dado un salto revolucionario en los últimos años. Así como hace bien poco Colleman lanzó la propuesta de un nuevo tipo de inteligencia, la «inteligencia emocional», frente al hasta entonces único tipo de inteligencia, el medido por el C.I. o cociente intelectual, recientemente, científicos como Danha Zohar han lanzado la tesis de la «inteligencia espiritual», una dimensión psicológica y también biológica, con base cerebral, que evidencia la capacidad del ser humano para las vivencias del sentido y de la experiencia religiosa, que tiene su localización cerebral concreta en lo que estos científicos han llamado «el punto Dios». La espiritualidad ha dejado de ser un misterio «sobrenatural», impropio de la ciencia o de la razón humana, excluido de los planteamientos «de la simple razón». La espiritualidad se muestra más bien –incluso neurobiológicamente- como una capacidad concreta de todo ser humano, que si no es llevada a realización, redundará inevitablemente en un ser humano incompleto, atrofiado o amputado en esta su dimensión espiritual.

Un mundo al revés

La liberación de la espiritualidad frente a la tutela religiosa, se está dando ya. De hecho, parece claro que en Occidente, las Iglesias cristianas hace tiempo que tienen vacío el armario de las propuestas espirituales. El cristianismo occidental hace mucho tiempo que dejó de ser mistagógico (iniciador al misterio, a la experiencia religiosa), y parece incapaz no sólo de avanzar hacia el futuro, sino al menos de actualizarse y de dialogar con los contemporáneos. La creatividad en la espiritualidad emigró hace tiempo de las religiones y de las Iglesias, y se manifiesta en los lugares más inesperados y periféricos. Los grandes buscadores de espiritualidad andan huérfanos –aunque afortunadamente libres- buscando, sin ningún apoyo de los profesionales «oficiales» de las iglesias y de las religiones; al contrario: son incomprendidos, menospreciados y hasta condenados por la oficialidad.

En este sentido el mundo religioso parece un mundo al revés: los profesionales de la religión andan anquilosados, a cuestas con una institución declarada en quiebra permanente, mientras el Espíritu tiene que soplar no donde quiere, sino donde puede. Si alguien quiere hacer un estudio o una experiencia sobre las grandes líneas nuevas de espiritualidad en la humanidad actual, es obvio que no debe ir a los institutos teológicos dedicados a la espiritualidad, que sólo le harán volver su mirada hacia el pasado, y le alejarán de los experimentos vivos de frontera.

¿Será todo esto un error en la historia de la salvación, o una forma de escribir recto con líneas torcidas? ¿Será que algo tiene que morir para que realmente pueda nacer algo nuevo? ¿Habremos de entender esta situación necesariamente como algo negativo, degenerativo, apocalíptico, o es posible leerlo positivamente? Deberíamos intentarlo.

Lo más urgente es cambiar la espiritualidad

Recientemente Andrés Pérez Baltodano escribió un artículo que titulaba: «Lo más urgente en Nicaragua es cambiar la imagen de Dios». Bajo este llamativo título argumentaba muy convincentemente, que la imagen de Dios providencialista, fatalista, tapa-agujeros, castigador y todopoderoso, era sin duda, a lo largo de la trabajada historia de Nicaragua, el factor que más energías de transformación social había desmovilizado, el factor que más había justificado la pasividad y la fatalidad de los pobres, así como el desentendimiento de los ricos frente a la pobreza nacional. El artículo formaba parte de un grueso libro en el que el autor repasaba la entera historia del país comprobando esta realidad.

¿Será todo esto un error en la historia de la salvación, o una forma de escribir recto con líneas torcidas? ¿Será que algo tiene que morir para que realmente pueda nacer algo nuevo?

Lo que dice Pérez Baltodano sobre la imagen de Dios, deberíamos decirlo todos respecto de la espiritualidad: en el mundo actual no hay nada tan urgente como cambiar la espiritualidad, o sea, la imagen vivida de Dios, la Utopía, la imagen de ese otro mundo posible. Frente a los tiempos en los que se despreciaba la eficacia social de lo religioso, reivindiquemos su valor transformador. Para que se logre el otro mundo posible, no hay nada tan urgente como que la Humanidad cambie de visión, y con ello, de espiritualidad. *R*

UNA LEY MUY IMPORTANTE



LA HOSPITALIDAD EN ORIENTE MEDIO BÍBLICO

Por
Abel García

teonomia.blogspot.com

SI NOS HABLAN DE LA HOSPITALIDAD, seguramente pensaremos en reglas sociales que tienen su importancia pero que no son cosas de vida o muerte. El no ser hospitalario seguro que se ve mal pero nadie hará cuestión de estado por esto. Si vamos a la Biblia encontraremos pocas menciones a la práctica de la hospitalidad, pero es casi seguro que esto sea así porque ésta ya se daba por sentada, tomada como una cuestión inherente y vital, tan obvia que no necesitaba ser documentada profusamente. Al contrario que en los tiempos actuales, la ley de la hospitalidad era una necesidad enorme en la vida de los nómades en el desierto. Bajo esta ley, el huésped era sagrado y era un gran honor recibirle, aunque este privilegio se le concedía de manera primigenia al líder del clan. Tan especial era el recibir a los huéspedes que, no en vano, Abraham se postró ante la visita de los tres varones (Gén. 18:2-3) o se hizo gran júbilo en Nacor ante la llegada del siervo de Abraham (Gén. 24:28-32). Se le debía salir al encuentro, manifestar un saludo, lavar sus pies, atender a sus animales y hacerle una comida especial. Al irse, también se le debía acompañar cierto trecho (Gén. 18:16). De esta manera, se "adoptaba" al forastero durante el corto tiempo que se quedaba en casa.

Hay antecedentes de esta ley mucho más antiguos que los registros bíblicos. Por ejemplo, tenemos las leyes de Ur-Nammu, rey de Sumer (2000 años antes de Cristo), que seguro eran las normas que obedecía Abraham. En ambientes desérticos, es fundamental que seas hospitalario con el viajero ya que éste se encontraba en una situación de gran fragilidad: lo podía matar el sol del día, o el frío de la noche, o la ausencia de agua o alimentos. Si no se era hospitalario con aquel que viene a la tienda o a la casa, aunque sea un desconocido, se le dictaba una sentencia de muerte segura. Era una cuestión muy delicada y por eso fue una ley tan importante.

Los pueblos del cercano oriente pensaban que, sin saberlo, podían recibir a un dios o a un enviado de los dioses al acoger a un viajero. Esto puede inferirse con facilidad, por ejemplo, de las visitas realizadas a Abraham (Gén. 18:1-8), a Lot (Gén. 19:1) o, haciendo un gran salto temporal, de la mención del autor de la carta a los Hebreos (13:2), cuando enfatiza la hospitalidad entre los cristianos. El celo por el forastero era extremo y su protección era un deber más grande que el de un padre. Por ejemplo, Lot prefiere la deshonra de sus hijas a la de los forasteros (Gén. 19:8). ¿Por qué



era así? Porque no se podía permitir una afrenta de esa magnitud a los dioses [1] o a los enviados de los dioses. Algo similar ocurrió en el crimen de Gabaa (Jue. 19:22-16), donde se prefería la entrega de la concubina, otro ejemplo del enorme celo en la aplicación de la ley de la hospitalidad.

Una norma relacionada era la ley del asilo. Por ejemplo, alguien pudo haber sido excluido de su tribu o clan o, tal vez, tomó por sí mismo la decisión de retirarse. Por lo tanto, en esta situación, debe buscarse otra tribu indefectiblemente. Ejemplo de esto lo tenemos en David: fue acusado de una falta grave y debió irse del país. ¿A dónde se dirigió? Aunque parezca inverosímil, acabó con los filisteos (1 Sam. 27:1-7), enemigos de Israel y del propio David en particular, pero la ley dice que si un enemigo viene para que se le acoja, entonces deja de ser enemigo. Es una ley extrema en apariencia pero es una cosa moral, con la que se salva una vida. Una persona no podía vivir fuera de una comunidad en esa época, se le condenaba a morir al quedar fuera de un clan, por eso la exigencia tan intensa a la recepción del excluido. Las propias ciudades de refugio (Num. 35:9-34; Jos. 20:1-9) eran parte de esta ley: Si alguien mataba a una persona, el goel o redentor tenía el derecho a cobrar venganza tomando la vida del asesino. Era una cuestión de equilibrio: si yo mato, deben matarme, muy marcada en las costumbres de medio oriente, pero si se hacía por accidente, podía llegar a una ciudad de refugio y así evitar la muerte. La ciudad me acogía.

No cumplir la ley de hospitalidad o la ley del asilo era una maldad máxima, una absoluta ignominia (Deu. 23:4; Jue. 19:15). Se consideraba terrible el no ayudar a quien pide ayuda y que puede morir ante nuestra indiferencia. Por eso se podía considerar válido matar a aquel que no acogiese o no haya sido hospitalario: el "ojo por ojo y diente por diente" de Hammurabi en toda su expresión: recordemos los casos de Gedeón y los príncipes de Sucot (Jue. 8:5-17), el de Nabal, Abigail y David (1 Sam. 25:1-38), o los dos casos más emblemáticos: el levita, su concubina y el crimen de Gabaa, que termina con el casi exterminio de la tribu de Benjamín (Jue. 19-21) por parte del resto del pueblo de Israel, y el de Lot, Sodoma y Gomorra, ciudades destruidas por Dios. Ambos casos muy similares y que acabaron en enorme destrucción. Si se debía acoger a alguien, y no se cumplía con el mandato de la ley de la hospitalidad, se merecía la muerte, sea por Dios o por los hombres.

No creo que debamos pensar en connotación sexual en los casos del levita y de Sodoma y Gomorra por cuatro razones básicas: Primero, no siempre la aparición de la palabra "conocer" en la Biblia implica una relación sexual; en su mayoría de casos el significado es el obvio sin otra connotación; segundo, lo que quería hacer el pueblo con los visitantes era, con mayor seguridad, matarlos, y esto se hace explícito en el pasaje de Jueces al interpretar el hecho en el 20:5 ("y levantándose contra mí los de Gabaa, rodearon contra mí la casa por la noche, con idea de matarme, y a mi concubina la humillaron de tal manera que murió"); tercero, porque estuvo "todo el pueblo junto, desde el más joven hasta el más viejo" (Gén. 19:4), complejo de pensar que todos hayan estado arrastrados en cuestiones de índole sexual; cuarto, por la propia mención de la Biblia de los pecados de Sodoma y Gomorra en Is. 1:10-17 y Eze. 16:49-50. Lo corrobora el historiador Josefo: "Por aquella época los sodomitas, a causa de su gran riqueza, se volvieron orgullosos, injustos con los hombres e impíos en la religión, olvidando los beneficios recibidos; odiaban a los forasteros y se entregaban a costumbres repudiables. Dios se sintió ofendido y decidió castigar su insolencia, y no solamente derribarles la ciudad, sino también devastar los campos para que no creciera ningún producto de la tierra" (Antigüedades I, Cap. XI-1).

La ley de hospitalidad fue, por lo tanto, una ley formativa, propia de todos los pueblos de la zona, venida de los tiempos míticos, tan importante que varias situaciones narradas en la Biblia deben ser analizadas a la luz de esta ley. No hacerlo distorsionará el entendimiento de lo que realmente quieren decir dichas narraciones. ***R***

---

[1] Vale la pena recordar la composición del panteón cananeo. En el primer nivel estaba El-Elion, el Dios altísimo. En el segundo nivel se encontraban los hijos de El-Elion, cada uno de los cuales estaba encargado de cada una de las setenta naciones del mundo conocido. Aunque originario de Edom, YHVH era considerado como el encargado de Israel. En el tercer nivel estaban los dioses menores, que no tienen país bajo su jurisdicción, pero eran los dioses de pequeños clanes, familias o pastores, los cuales estaban representados por los terafines, pequeñas imágenes de barro o talladas en madera (hay algunas menciones en la Biblia, como aquella de Gén. 31:19, cuando Raquel roba los terafines de Labán al irse con Jacob). En un cuarto nivel estaban los mensajeros divinos, hombres en verdad, pero que vienen de los dioses.

AKIRA KUROSAWA: LA VIDA ES SUEÑO



elcultural.com
blogs: Entre Clásicos



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

¿Se puede definir la poesía? En *Ocnos* (1942), Luis Cernuda presume que la poesía no es un género literario, sino un milagro difícilmente explicable. Tal vez por eso no escoge un soneto o una lira para aventurar qué es la poesía, sino el sonido del piano que escuchaba algunos atardeceres, cuando llegaba a casa y se detenía al pie de la escalera. Las notas no eran simples sonidos, sino una presencia impalpable que se confundía con el resplandor vago de una luz cálida y dorada. Se preguntaba entonces si era sólo música o quizás "lo inusitado". Lo inusitado es la manifestación de "una realidad diferente de la percibida a diario". En esa realidad alternativa había "algo alado y divino", "un poder mágico". Ese "poder mágico" aparece en la literatura, la música, la pintura o el cine. Pido excusas por no citar todas las artes, pero aprovecho esta omisión para extender el prodigio de la poesía a cualquier hecho estético, incluidas actividades aparentemente pasivas, como la contemplación, la escucha o un simple paseo. Robert Walser nos enseñó que sólo hace falta salir a pasear para toparse con la belleza y redescubrir el mundo, a veces invisible para unos ojos velados por el fragor de lo cotidiano: "El mundo matinal que se extendía ante mis ojos me parecía tan bello como si lo viera por primera vez. Todo lo que veía me daba la agradable impresión de cordialidad, bondad y juventud". Hace unos días volví a ver *Los sueños de Akira Kurosawa* (1990) y sentí que ese "algo alado y divino" del que habla Cernuda acontecía ante mis ojos, revelando que la poesía no es una cuestión de géneros, sino de experiencias. Y ciertas experiencias, cuando superan el juicio del tiempo, pertenecen al terreno de los clásicos, convirtiéndose en patrimonio común de todos los que aman la belleza. **Los planos cinematográficos concebidos por Kurosawa para recrear sus vivencias oníricas, nos hacen ver la realidad como si fuera un poema intemporal y perfecto**, donde la vida y

la muerte se conciertan para renovar el mundo y garantizar su continuidad.

Descendiente de una familia de samuráis, Akira Kurosawa nació en Tokio en 1910. Su hermano mayor Heigo, que ejerció una duradera influencia en su forma de entender la vida, trabajaba como *benshi*, narrador de películas mudas. Apasionado y sensible, no pudo soportar la transición al cine sonoro, que acabó con su profesión. Había volcado su creatividad y ambición en dilatar la influencia de las imágenes, conjugando gestos, palabras y silencios. Saber que no volvería a repetir esas interpretaciones, no le dejó otra alternativa que el suicidio. La resignación no es una virtud en el Japón tradicional. En cambio, quitarse la vida es una acción honorable cuando el fracaso se convierte en una afrenta insalvable. Akira, cuatro años menor, nunca lograría desprenderse del sentimiento de pérdida y vacío que dejó su hermano. Muchas veces se preguntó si no había usurpado su destino, pues Heigo reunía las condiciones necesarias para ser un buen director: talento narrativo, conocimiento del medio cinematográfico, pasión por la luz y la materia. Heigo apreciaba la civilización occidental, pero una incurable tendencia a la melancolía le acercaba al fatalismo trágico de la cultura japonesa, donde la muerte no representa lo terrible, sino una forma de equilibrio que restaura el desorden causado por una existencia malograda. En cambio, **Akira nunca se sintió atraído por la tradición del crisantemo y la espada. De hecho, forjó su personalidad artística con el cine de John Ford, la pintura de Van Gogh y las obras de Shakespeare y Dostoievski**. Nunca le atrajo el Japón tradicional, particularmente después de soportar la intromisión del gobierno de Tojo en sus películas, aleccionándole para que su obra se ajustara a los valores del Bushido. La derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial le libró de la odiosa tutela de la censura, permitiéndole rodar con una amplia libertad. El reconocimiento internacional llegó en 1951 con *Rashomon*, galardonada con el León de Oro de Venecia y con un Oscar honorífico a la mejor película extranjera. Sin embargo, no logró adaptarse a Hollywood, que prescindió de sus servicios a mitad del rodaje de *Tora!, Tora!, Tora!*, y, **en Japón, su primera película en color fracasó estrepitosamente, provocando graves pérdidas económicas. Desolado, intentó seguir el camino de su hermano Heigo, infligiéndose graves cortes en las muñecas y el cuello**, pero la intervención de la asistenta, que alertó a la familia, evitó su muerte. La salvación surgiría del lugar menos esperado. La Unión Soviética le ofrecería realizar una adaptación cinematográfica de *Derzu Uzalá*, el emotivo relato autobiográfico del explorador, naturalista, cartógrafo y escritor ruso Vladímir Arséniev, que entre 1902 y 1907 recorrió la cuenca del río Ussuri, adentrándose en la región más oriental de Rusia. El resultado fue una bellísima película rodada casi en su totalidad en la taiga siberiana que obtuvo el Gran Premio del Festival de Cine de Moscú y el Oscar a la mejor película de habla no inglesa. Corría el año 1975 y el cineasta japonés aún tendría tiempo de rodar varias obras maestras: *Kagemusha* (1980), *Ran* (1985) y *Yume* (1995), que en España se estrenaría con el título *Los sueños de Akira Kurosawa*.

La salvación surgiría del lugar menos esperado. La Unión Soviética le ofrecería realizar una adaptación cinematográfica de Derzu Uzalá, el emotivo relato autobiográfico del explorador, naturalista, cartógrafo y escritor ruso Vladímir Arséniev, que entre 1902 y 1907 recorrió la cuenca del río Ussuri, adentrándose en la región más oriental de Rusia

Kurosawa, al que se apodaba *Tenno* (literalmente, "El Emperador") por su actitud autoritaria e inflexible durante los rodajes, **siempre mostró interés por integrar la naturaleza en la trama de sus películas**. En *Rashomon* y en *Los sietes samuráis* (1954), la lluvia acompaña a los personajes en los momentos más dramáticos. En *Vivir* (1952), la nieve proporciona un telón de fondo perfecto para una historia sobre la vejez y la muerte. En *Trono de sangre* (1957), la niebla crea una atmósfera de angustia y misterio que subraya los sentimientos de culpa del samurái Taketoki Washizu, una acertada versión de Macbeth, barón de Glamis e infame regicida. El viento helado en *Yojimbo* (1961) hace más visible la lucha interior de un hombre que huye de su pasado, buscando la redención. En *Los sueños*, la naturaleza ya no desempeña una función de acompañamiento, sino de absoluto protagonismo. En los ocho cortometrajes inspirados en ocho sueños reales del director japonés, la lluvia, la luz, los árboles, la nieve, los campos de trigo, la oscuridad, la montaña y el agua no son simples elementos, ni meros símbolos, sino poderosas fuerzas que enseñan al ser humano el significado más profundo del universo.

En el primer sueño, un niño contempla la lluvia desde la entrada de su casa. La cámara no muestra el exterior, pues el mundo aún constituye un misterio para una mente infantil que se debate entre la curiosidad y el apego al hogar. O dicho de otro modo: entre el riesgo y la seguridad, la incertidumbre y la certeza. Una mujer –quizás su madre– le pide que no se aleje, pues el sol luce a través de la lluvia y los zorros aprovechan esa circunstancia para celebrar sus ceremonias nupciales. Si alguien observa ese rito, los zorros exigen una reparación, pues nadie puede profanar impunemente un secreto. A pesar de las advertencias, el niño se interna en un bosque de gigantescos cedros que

El niño no sólo asiste a una ceremonia privada sin haber sido invitado, sino que, además, viola un secreto: todo está en todo, nada existe por sí mismo, lo uno y lo otro se funden en un ritmo cósmico que marca el compás de la vida.

le protegen de la lluvia, pero que también acentúan su fragilidad e insignificancia. El cedro japonés, o *Sugi*, puede alcanzar los setenta metros de altura y cuatro de diámetro. No es un árbol más, sino el símbolo de la relación entre el hombre y la naturaleza. Conviene aclarar que **en la cultura japonesa la naturaleza no representa lo salvaje** y el ser humano, la civilización y el progreso. **La naturaleza es equilibrio, armonía, pureza, inocencia, belleza**. En cambio, **el hombre propaga el caos, el desorden y la destrucción.** El niño no sospecha estas cosas, pero cuando aparece una bruma azul que precede a los zorros, su asombro no está exento de miedo y turbación. Los zorros desfilan solemnemente. Llevan ropas ceremoniales y hacen sonar las flautas, los tambores y la cítara de tres cuerdas o *shamisen*. El niño no sólo asiste a una ceremonia privada sin haber sido invitado, sino que, además, viola un secreto: todo está en todo, nada existe por sí mismo, lo uno y lo otro se funden en un ritmo cósmico que marca el compás de la vida. Tras ser descubierto, el niño huye. La cámara ya no enfoca hacia lo alto, como sucedió en el bosque, sino que se queda pegada al suelo, casi arrastrándose por un barro ceniciento, con charcos de agua sucia. El niño vuelve a casa, pero su hogar se ha transformado en un lugar inhóspito. La mujer que le advirtió sobre lo que podía sucederle si espiaba a los zorros, le comunica que se han presentado en su morada, pidiendo un desagravio. Han dejado una espada corta (*tantō*) para que se abra el vientre, pero ella cree que tal vez le perdonarán, si reconoce su culpa. Implacable, la mujer cierra las puertas y el niño, con la espada en la mano, se dirige hacia el arco iris que acaba de salir, adornando los campos con su luz multicolor. Los zorros viven al final del arco iris, donde se desposan la tierra y el cielo. **El niño ha adquirido sabiduría, conocimiento, pero el precio es la pérdida de su hogar. El mundo ya no es un espacio seguro y cerrado, sino una apertura infinita**.

En el segundo sueño, el niño ha crecido un poco, pero aún no es un adolescente. Está en el interior de su casa en compañía de su hermana y sus amigas, que comen en una habitación decorada con varias hileras de figuras ataviadas con las máscaras y los ropajes del teatro kabuki. Una hermosa niña vestida de rosa aparece en un pasillo, pero sólo él aprecia su presencia. Para el resto de las niñas, es invisible. La niña parece una flor de melocotonero. Su belleza sencilla y delicada ilumina unas estancias en penumbra. Cuando sale de la casa, el niño la sigue hasta un huerto de melocotoneros, donde se encuentra con las pequeñas figuras del teatro kabuki convertidas en actores de tamaño real. Su actitud no es amistosa. Se presentan como los espíritus de los melocotoneros talados por su familia y le reprochan que las flores hayan desaparecido. El niño llora, asegurando que amaba el huerto de melocotoneros en flor y que las lágrimas brotaron de sus ojos cuando su familia decidió talarlos. De nuevo, el niño aparece sobre un suelo árido. Esta vez no es barro, sino arena, pero su desnudez y su tono apagado contrasta con el verde encendido del huerto. Los espíritus acaban creyendo al niño y, para consolarlo, deciden bailar para él. De nuevo, se escuchan flautas, tambores, cítaras y laúdes. La danza adquiere poco a poco una belleza irreal, alumbrando un milagro. Los actores desaparecen y ocupan su lugar los melocotoneros en flor. La niña que siguió hasta allí surge de repente y corretea entre los árboles. El niño corre para alcanzarla, pero el huerto recupera su aspecto anterior: troncos talados sin flores, con una desnudez hiriente y desprovista de belleza. **El sueño finaliza, pero todo ha cambiado. El niño ha conocido el amor y ha perdido definitivamente la inocencia**. Su mirada percibía a la niña porque aún ignoraba la existencia del mal. Sin embargo, los melocotoneros talados le han revelado la crueldad del hombre y el carácter irreversible de las pérdidas. Ha madurado, pero su mirada ha penetrado en el mundo de los adultos, perdiendo su capacidad de apreciar lo que es invisible a los ojos, como esa niña parecida a una flor de melocotonero.

En el tercer sueño, el niño se ha convertido en un joven y lidera a un grupo de alpinistas extraviados en una tormenta de nieve. Derrotados por el frío y el cansancio, poco a poco se quedan dormidos, salvo el protagonista, que lucha por permanecer despierto. Una hermosa mujer, con una larga melena negra, acude en su ayuda, cubriéndole con telas para protegerle del frío. Cuando está a punto de perder la conciencia, el joven reacciona, apartándola de su lado. Ha descubierto que es *Yoki-onna*, un espectro del folclore japonés que propaga la muerte mediante heladas y tempestades de nieve. Un nuevo elemento se incorpora al aprendizaje de la vida. Aunque los alpinistas han escapado de su abrazo, la muerte casi acaba con ellos de forma silenciosa y suave. Morir puede ser tentador, pero nunca hay que sucumbir a esa oscura seducción. **En el cuarto sueño, la muerte no es delicada ni dulce, sino brutal y estridente.** El joven se ha transformado en un oficial que regresa de la guerra. Después de atravesar un túnel, nota que siguen sus pasos. Se trata del pe-

lotón que luchaba a sus órdenes. Todos murieron en el campo de batalla, pero ninguno se resigna a desaparecer del mundo de los vivos. Un perro con unas alforjas llenas de explosivos ladra ferozmente, mostrando el carácter más sombrío de la guerra. El protagonista comprende que la muerte violenta no es un accidente, como en la montaña, sino una calamidad desatada por el ser humano. **El quinto sueño es muy distinto. El protagonista es un joven estudiante que se interna en los cuadros de Van Gogh, buscando al atormentado pintor para interrogarle sobre sus secretos como artista.** Mientras suena el *Preludio nº 15* de Chopin, conocido popularmente como 'Gota de lluvia', el joven desemboca en el *Campo de trigo con cuervos*, un pequeño óleo que suele identificarse con el último cuadro del 'loco de Arlés', pese a que no es cierto. El protagonista se encuentra con Van Gogh –un irreconocible Martin Scorsese meticulosamente maquillado para encarnar al pintor– y se dirige a él con enorme respeto. Van Gogh sabe que se le acaba el tiempo y apenas le hace caso. Su mano pinta sin descanso, obedeciendo al impulso de capturar la belleza del paisaje. Trabaja como una locomotora, sacrificando su salud y su vida. Se cortó la oreja porque estropeaba un autorretrato. Sabemos que ése no fue el motivo, pero el arte parece más verdadero que la vida y los hechos deben ajustarse a sus exigencias. **El hombre ha creado el horror de la guerra, pero también el arte, que le redime de sus peores pecados**.

El sexto sueño muestra un escenario apocalíptico. El Monte Fuji ha entrado en erupción y ha desencadenado un incendio en la central nuclear. Seis reactores podrían explotar uno tras otro. El cielo se ha vuelto rojo y la multitud huye hacia el mar, prefiriendo morir ahogada que lentamente por culpa de la radiación. La civilización está destruyendo el planeta con el pretexto de crear un mundo más próspero. En el séptimo sueño, un *oni* –un ogro del folclore japonés– narra al protagonista que ha sobrevivido a un holocausto nuclear. Algunos humanos han escapado de la muerte, pero aúllan de dolor alrededor de una laguna de aguas rojas. Les han crecido cuernos en la cabeza y se comportan como demonios enloquecidos. **El octavo y último sueño discurre en un apacible pueblo sin nombre que no quiso sumarse al progreso tecnológico.** Sin corriente eléctrica ni máquinas, su principal fuente de energía son sus molinos de agua. El protagonista habla con un anciano que repara la rueda de un molino. Es un hombre de ciento tres años que vive en armonía con su entorno. No teme a la muerte, pues sabe que forma parte del proceso de la vida. No sueña con ser inmortal y acepta las pérdidas. De hecho, acaba de morir una mujer de noventa y nueve a la que cortejó de joven, pero no está triste. **La muerte de un niño o un joven es una desgracia, pero no la de un individuo que ha agotado su ciclo vital.** La conversación se interrumpe cuando aparece el cortejo de la mujer fallecida. No hay llantos, ni lágrimas, sino niños arrojando flores y muchachas cantando. "La vida es hermosa y excitante", observa el anciano, que se suma al colorido y alegre funeral. "Los que dicen lo contrario, hablan por hablar". Antes de marcharse, el joven deposita unas flores sobre una piedra, imitando el comportamiento de unos niños con los que se cruzó al llegar a la aldea. El anciano le ha explicado el origen de esa costumbre. Hace muchos años, un viajero desconocido murió en ese lugar. Era muy pobre y los habitantes del pueblo lo enterraron, colocando una piedra en vez de una lápida. Muchos lo han olvidado, pero el hábito de ofrendar flores persiste.

El protagonista de los sueños ha completado su aprendizaje. Ha comprendido que **el conocimiento de las cosas no se adquiere sin ciertas dosis de dolor, pero no es un sufrimiento inútil o estéril, sino el preámbulo necesario que nos permite amar, aprender, rectificar y aceptar la vida** en todo su esplendor. Los hombres mueren, pero los ríos continúa su curso, moviendo la rueda de los molinos. Cuando se apaga una vida, se enciende otra. El agua no es una simple metáfora, sino la esencia del milagro de vivir. La mariposa amarilla que sobrevuela el río evoca la mariposa blanca de la escena de la muerte de Platero. Ignoro si Kurosawa leyó a Juan Ramón Jiménez, pero ambos conjuran el terror que inspira la muerte con un símbolo de esperanza. El poeta y el cineasta mostraban el mismo escepticismo ante la inmortalidad, pero los dos creían en la trascendencia de la naturaleza, quizás el único dios existente. La última imagen del film de Kurosawa muestra la vegetación sumergida del río que cruza el pueblo de los molinos de agua. Las plantas parecen melenas agitadas por el viento. Ligeras y ondulantes, pero con raíces suficientemente fuertes para soportar la corriente. La belleza no sabe de géneros. Simplemente, se manifiesta bajo formas distintas, aprovechando cualquier cauce. **Akira Kurosawa es un poeta que compone sinfonías visuales, óperas cromáticas, versos en movimiento**. Su cine nos enseña que la realidad no es como se percibe, sino como se sueña. ***R***

El protagonista habla con un anciano que repara la rueda de un molino. Es un hombre de ciento tres años que vive en armonía con su entorno. No teme a la muerte, pues sabe que forma parte del proceso de la vida. No sueña con ser inmortal y acepta las pérdidas

HUGONOTES

Mártires por la fe

#13



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

Desde la Reforma al Coloquio de Poissy
(1521 - 1561) #7

Calvino había sido educado en todas las supersticiones del papado; consagrado a la religión desde su nacimiento; ciegamente sometido a la Iglesia romana y persuadido que los herejes habían merecido las llamas que se habían levantado delante de la plaza de Nótre-Dame de Paris.

Solo voy a decir de Calvino lo que puede estar relacionado con el plan de nuestra historia. Nacido en Noyon, Picardía, en 1509, ya desde su infancia fue inclinado a la religión y a la edad de doce años le gratificaron con un beneficio eclesiástico. Su padre no deseaba que se dedicara a la teología y le mandó estudiar Derecho donde se distinguió por su inteligencia precoz. Su severidad moral era el preludio de su doctrina. Calvino era veinticinco años más joven que el reformador alemán y forma parte de la segunda generación de la Reforma, por lo que no tenía que crear el protestantismo, sino elaborar la doctrina y consolidarla.

En aquellos días la Reforma agitaba todas las escuelas de ciencias humanísticas. Profesores y alumnos estaban preocupados por el tema de la religión, ya sea por curiosidad o por necesidades de conciencia y de fe. Calvino era de estos últimos y la Biblia que recibió como regalo de uno de sus parientes, le desligó del catolicismo, como había sucedido con Zwinglio y Lutero; los tres grandes reformadores llegaron al mismo objetivo por el mismo camino.

Calvino no era de los que callan lo que creen y sus predicaciones eran escuchadas por multitudes. Comprendió también que su tiempo y sus fuerzas no le pertenecían. Predicó en asambleas secretas; Teodoro de Bèze dice de él que “siempre fue enemigo del lenguaje ampuloso y era tal la profundidad de su conocimiento y la solidez de sus argumentos, que los oyentes le admiraban”. Tenía entonces veinticuatro años.

En 1533 preparó un discurso para el rector de la universidad de París, que fue catalogado de hereje por la Sorbona y se vio obligado a salir por pies. Se dice que escapó por una ventana minutos antes de que los sargentos encargados de prenderle invadieran su alojamiento.
Calvino se refugió en la casa de un canónigo que puso una rica biblioteca a su servicio y tomó el nombre de Carlos de Espeville. Ya estaba ocupado en su obra sobre la Institución de la religión cristiana y trabajaba con tanto ardor que a menudo pasaba las noches sin dormir y los días sin comer. Cuando terminaba de escribir un ca-


Zwinglio


Lutero


Calvino

pítulo, lo leía a sus amigos y al abrir el manuscrito tenía la costumbre de decir: “Encontremos la verdad”. Sembró las doctrinas de la Reforma en varias regiones de Francia; cuando podía lo hacía públicamente y cuando la persecución era muy violenta lo hacía en secreto.

A causa de vivir en continuo peligro de muerte, Calvino huyó para establecerse en la ciudad de Ginebra, refugio de los franceses. ¿Por qué en 1535 se instaló en esa ciudad, cuando solo tenía veintiséis años? Pues fue un poco a causa de los españoles. Aquel año la guerra había vuelto otra vez a empezar entre España y Francia, entre Carlos V y Francisco I y como Juan Calvino era perseguido en Francia por haberse alineado en favor de la Reforma, estaba perseguido y amenazado de muerte en la hoguera. Volvió una vez a Paris en secreto para arreglar asuntos familiares a causa de la muerte de su padre.

En Ginebra acabó su obra maestra que publicó en el mes de agosto de 1535 cuando sólo tenía veintiséis años de edad. Se trataba del primer monumento teológico y literario de la Reforma francesa. Se pueden refutar sus ideas, se hizo en su tiempo y se hace ahora, pero no puede discutirse su genio. A partir del momento en que establece sus premisas, que corresponden al nivel moral e intelectual de la época, las defiende con la fuerza de una lógica incomparable. Su sistema está acabado.

El tratado teológico Institución de la religión cristiana, es la más enérgica de las apologías escritas. Dice Calvino: “El prefacio de mi comentario al libro de los Salmos me llevó a publicar Institución a la religión cristiana, que escribí en primer lugar para descargar a mis hermanos de injustas acusaciones y para que las naciones extranjeras se apiadasen de sus males y pensaran en ellos”. Este libro fue escrito por el verdadero padre y teólogo de la reforma francesa.

Lutero vivía lejos y su estilo alemán no podía simpatizar completamente con el espíritu francés. Guillermo Farel era demasiado ardoroso y no tenía el carácter firme, a la vez que dialogante, de quien debe presidir las grandes empresas. Los demás eran personajes oscuros y las nacientes iglesias esperaban y oraban para que Dios levantara a un hombre capaz de liderarles: ese hombre fue Juan Calvino.

Su libro entra en las escuelas, universidades, castillos de nobles, casas de burgueses, incluso en los talleres del pueblo y llega a ser el más poderoso de los mensajeros del Evangelio. Los reformados se reúnen alrededor del libro como si fuese su bandera, pues en él encuentran doctrina, disciplina, organización eclesiástica y sobre todo la Palabra de Dios que habla a los hombres.

En la epístola que dedica AL CRISTIANÍSIMO REY DE FRANCIA FRANCISCO I que encontramos en su Institución, (26, T. I, pg. XXV) refuta las objeciones dirigidas a los discípulos de la Reforma:

“Vuestra doctrina es nueva y dudosa y no podéis confirmarla con ningún milagro.”

“Estáis en contradicción con los santos Padres – Desviáis la tradición y las costumbres.”

“Hacéis la guerra a la iglesia – Engendráis sediciones.”

Al terminar, Calvino suplica al rey que examine la confesión de fe de los reformados para que vea que están de acuerdo con la Biblia y no les tilde más de herejes. Algunos aseguran que el rey no se dignó leer la carta. Las intrigas de la corte o los caprichos de la duquesa de Etampes, absorbían su tiempo libre.

Calvino fue a visitar a la duquesa de Ferrara, hija de Luis XII, quien como Margarita de Valois, había abierto su corazón a la fe reformada. Entre ellos se estableció un intercambio de cartas que nunca se interrumpió, incluso Calvino, en su lecho de muerte, escribía a Renata de Francia, duquesa de Ferrara.

En 1536 fue nombrado pastor y profesor en Ginebra. La revolución religiosa, moral, intelectual e incluso política que se originó con su presencia en la ciudad, está fuera de la órbita de este trabajo. Solamente añadir que desde su nueva patria, no cesó de influir en Francia con sus libros, sus cartas y con los numerosos estudiantes que después de haber sido adoctrinados con sus lecciones, llevaban a sus iglesias las enseñanzas recibidas. Calvino fue el guía de los reformados franceses, su consejero, el alma de sus primeros sínodos y la inmensa autoridad que ejerció sobre ellos fue reconocida por todo el mundo hasta el punto de que a mediados del siglo XVI empezaron a llamarles calvinistas. (*Continuará*). ***R***

EL SUEÑO DE LA RAZÓN

Una radiografía al alma de escritores famosos



I. GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: DIOS EXISTE EN MACONDO (#4)



Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

Dios en Cien años de soledad

Cien años de soledad se desarrolla en un universo hispanoamericano en el que, en gran medida, se siguen aceptando las ideas religiosas tradicionales enseñadas por la Iglesia católica. Pero sus personajes se inclinan por una religión nacional donde Dios, si existe, ha de ser comprendido, palpado y explicado por el ser humano.

El representante máximo de la razón frente a la fe es José Arcadio Buendía, a quien su locura aparente o real no le impide manifestarse con cordura en temas religiosos. El sacerdote Nicanor Reyna intenta su conversión:

> «Para tratar de infundir la fe en su cerebro trastornado... el padre Nicanor le llevó entonces medallas y estampitas y hasta una reproducción del paño de la Verónica, pero José Arcadio Buendía los rechazó por ser objetos artesanales sin fundamento científico. Era tan terco que el padre Nicanor renunció a sus propósitos de evangeliza-ción» (página 80).

La terquedad del patriarca de los Buendía tiene un origen bíblico. Su negativa a aceptar medallas y estampitas como pruebas de la divinidad enlaza con las enseñanzas del cristianismo primitivo.

Cuando el apóstol San Pablo va por primera vez a Atenas, en la capital de Grecia dice a destacados maestros de la filosofía y de la religión: «Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres» (Hechos 17:29).

La denuncia del apóstol tuvo poco efecto. Hoy, veinte siglos después, aquellas supercherías paganas forman parte del cristianismo católico. El sacerdote Nicanor Reyna pretendía la conversión de José Arcadio Buendía llevándole símbolos idolátricos de origen pagano, olvidando que la divinidad es irrepresentable.

Arcadio Buendía se manifiesta más inteligente que el sacerdote. Rechaza las falsificaciones visibles de la divinidad y echa mano de un argumento que sitúa el tema en el extremo contrario. No le sirve un dios representado por obras de artesanos «sin fundamento científico».

Él, un loco, quiere explicaciones científicas de las cosas, de las personas y de la Divinidad. Cuando recoge el laboratorio de daguerrotipia abandonado por el gitano Melquiades, decide «utilizarlo para obtener la prueba científica de la existencia de Dios».

Según el narrador de Cien años de soledad, José Arcadio Buendía había perdido el juicio. Estaría loco, pero no era tonto. Para creer en Dios exige la aplicación de un método invocado a través de las edades y más insistentemente durante los dos últimos siglos, con los grandes avances experimentados por la ciencia.

Pretende nada menos que una demostración científica de la existencia de Dios.

¿Es esto posible? En modo alguno.

Un Dios cuya existencia se pudiera demostrar en el laboratorio dejaría de ser Dios.

Un Dios reducido a cálculo, a matemática, a conceptos, a razonamientos, sería un Dios al alcance del hombre, a imagen y semejanza del hombre, y no nos valdría.

Por muy alta que llegue la ciencia en sus especulaciones sobre los resortes secretos del universo y el origen y destino del hombre, siempre tendrá el tope, el límite impuesto por el mismo Dios: «Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos y mis pensamientos más que vuestros pensamientos» (Isaías 55:8-9).

¿Cayó José Arcadio Buendía en la cuenta de que la ciencia nunca le llevaría a Dios, que el método científico no era valedero para demostrar su existencia?
Es posible, porque inmediatamente cede a la tentación de otra prueba que carece totalmente de rigor científico. Intentar obtener el daguerrotipo de Dios. ¡Nada menos! García Márquez lo cuenta así:

> «Mediante un complicado proceso de exposiciones superpuestas tomadas en distintos lugares de la casa estaba seguro de hacer tarde o temprano el daguerrotipo de Dios, si existía, o poner término de una vez por todas a la suposición de su existencia» (página 54).

Arcadio Buendía pasa del cientifismo al populismo. Lo que él pretende es lo que pide a diario el hombre de la calle:

«Sólo creo lo que veo».
«Nadie ha visto a Dios».
«Ningún muerto ha regresado del más allá».

¿Cómo puede fotografiarse al Invisible?

La Biblia es contundente ante esta prueba: «A Dios nadie lo vio jamás» (Juan 1:18).

El Antiguo Testamento menciona a personajes muy destacados de quienes se dice que vieron a Dios: Moisés (Números 12:8); Jacob (Génesis 32:30); Isaías (Isaías 6:1); Ezequiel (Ezequiel 1:1); Daniel (Daniel 7:9).

Pero el lenguaje utilizado por los autores bíblicos no quiere decir que estos hombres vieran a Dios facialmente, como se ven dos personas cara a cara.

La naturaleza divina es inaccesible al ojo humano. Estas comunicaciones fueron lo que en griego se conoce como teofanías, es decir, manifestaciones sensibles de la divinidad.

En conversación con los fariseos, Cristo les dice: «También el Padre que me envió ha dado testimonio de mí. Nunca habéis oído su voz, ni habéis visto su aspecto» (Juan 5:37).

José Arcadio Buendía comprendió bien pronto la inutilidad de sus esfuerzos. Mientras Úrsula se ocupaba de la ampliación de la casa él siguió «tratando de sorprender a la Divina Providencia en medio del cataclismo» (página 56). Finalmente «renunció a la persecución de la imagen de Dios, convencido de su inexistencia, y destripó la pianola para descifrar su magia secreta» (página 62).
La decisión de Buendía sugiere dos principales consideraciones:
¿Es de justicia y de lógica abandonar tan pronto la búsqueda de Dios? El encuentro con Dios puede ser fortuito, cuestión de minutos, o puede ser el resultado de una persecución religiosa e inteligente de años. El profeta Isaías dice: "Los que os acordáis de Dios no reposéis, ni le deis tregua" (62:6-7).

No es lícito el encogimiento de hombros ni el abandono en la búsqueda de Dios. Hay que acometer el problema y resolverlo.

Por otro lado, la imposibilidad de fotografiar el rostro de Dios, el no poder verlo como vemos al ser de carne y hueso que tenemos junto a nosotros, no son razones para deducir su inexistencia.

Es verdad que a Dios nadie le vio jamás. Pero San Pablo dice que sus atributos invisibles se hacen visibles en el conjunto de la creación: «Porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramen-

No es lícito el encogimiento de hombros ni el abandono en la búsqueda de Dios. Hay que acometer el problema y resolverlo.

te visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa» (Romanos 1:19-20).

Además, si al Dios Padre nadie le puede hacer un daguerrotipo, porque nadie le ha visto, el Hijo encarnado le dio a conocer. Es la conclusión a la que llega San Juan: «A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Juan 1:18).

Tan convencido estaba Cristo de ser quien era, la revelación del Padre, Dios hecho carne, que cuando uno de sus apóstoles, Felipe, le pide que le muestre al Padre, Jesús le responde: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: Muéstranos al Padre?» (Juan 14:9).

El texto más demostrativo de la existencia de Dios en Cien años de soledad se encuentra en la página 49 de la novela. Coincidiendo con la misteriosa llegada de Rebeca los habitantes de Macondo son afectados por una extraña enfermedad que les impide dormir y les ocasiona la pérdida de la memoria. A fin de recordar los nombres de las cosas, deciden escribirlos. La idea fue de José Arcadio Buendía. En la entrada del camino al pueblo colgaron un letrero que decía: «Macondo». Y en la calle central otro

más grande con la inscripción: «Dios existe». Sin más. Sin necesidad de daguerrotipos ni de pruebas «científicas». Dios existe como existe la vida, como existe el ser, como existe la muerte, como existe la misma existencia. Y aunque el mundo humano perdiera la memoria y una amnesia total paralizara los cerebros, en los rincones más ocultos del ser permanecería colgado ese letrero imborrable: «Dios existe».

Conocí a García Márquez en Managua, Nicaragua, en enero de 1985. Ambos formábamos parte de las 350 personas llegadas de todo el mundo para asistir a la toma de posesión del presidente Daniel Ortega. García Márquez estaba allí como amigo personal del presidente. Yo fui invitado en mi condición de periodista por el entonces ministro de Asuntos Exteriores Miguel D'Escoto. En el curso de una recepción celebrada el miércoles 9, un día antes de la toma de posesión, pude hablar con García Márquez. Naturalmente, toqué el tema de Cien años de soledad. Le pregunté qué significaba ese «Macondo, Dios existe» en el tercer capítulo de la novela y me contestó literalmente:

–Puede que ahí esté la clave de mi libro.

¿Lo dijo sabedor de mi preocupación por el tema de Dios?

¿Lo dijo para dar una respuesta que cerrara la conversación?

¿Lo dijo porque lo cree, porque efectivamente es así?

Macondo es una metáfora de Colombia, de América Latina, del mundo. El simbolismo no puede ser más aleccionador. Dios existe. La imagen de Dios está impresa en la naturaleza, en el devenir de la Historia, en la conciencia del hombre. Hay que escribirlo para no olvidarlo. Hay que recordar a todos los Macondos del mundo, a todos los pueblos de la tierra, que Dios existe. Que uno puede razonablemente creer en Dios incluso en esta época de descrédito religioso. Vivimos en una cárcel que nosotros mismos hemos construido con toda clase de elementos materiales y sentimos el ahogo de las paredes que nos encierran. En nuestras manos tenemos la llave de la fe. Es preciso liberarnos de las cadenas, escapar por las avenidas del espíritu y escribir en nuestro Macondo particular: Dios existe.

Casi al final de la novela, cuando ya se ha iniciado la fase apocalíptica, aparece en Cien años de soledad un personaje de leyenda, muy tratado en la literatura medieval: el Judío Errante.

La Historia de América cuenta que antes de que Colón llegara a este continente, marinos portugueses se adentraron en el Atlántico, al que entonces se llamaba El Océano Desconocido. Desanimados, regresaron a sus puertos de origen diciendo que no valía la pena seguir, que no había nada más allá de las aguas.

Colón persistió en la búsqueda y encontró un continente inmenso, un paraíso en la tierra.

Vale la pena buscar a Dios. Al final llega la recompensa. Se le encuentra. Porque no está lejos de nosotros, como ya escribió el apóstol San Pablo hace veinte siglos: «Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos» (Hechos 17:26-28).

Casi al final de la novela, cuando ya se ha iniciado la fase apocalíptica, aparece en Cien años de soledad un personaje de leyenda, muy tratado en la literatura medieval: el Judío Errante.

En la novela de García Márquez el Judío Errante es un monstruo irresistible, al que sería más exacto clasificar entre los monstruos del Apocalipsis. Además, es un ser mortal, lo que rompe con el mito del personaje. En las páginas 288 y 289 de Cien años de soledad se describe al monstruo en todos sus aspectos de animalidad y se reseña su muerte. El cadáver es finalmente incinerado en una hoguera.

No coincido con Vargas Llosa cuando escribe que «el Judío Errante tiene que ver más con una tradición literaria que con una creencia religiosa».

Es extraño que un hombre de tanto prestigio en la literatura universal como es el escritor peruano caiga en semejante desacierto.

La figura del Judío Errante es predominantemente religiosa. Cuenta la leyenda que cuando Jesús andaba hacia el Calvario con la cruz a cuestas, un judío le fustigó las espaldas al tiempo que le decía:

–Camina más aprisa.

Vuelto hacia él, Jesús le respondió:

–Tu caminarás hasta que yo vuelva.

Siempre según la leyenda, el mismo judío lleva ya dos mil años recorriendo en solitario los caminos del mundo y habrá de continuar hasta la Segunda Venida de Cristo.

Autores italianos de la Edad Media dieron al Judío Errante el nombre de Buttadeo. Posteriormente se le llamó Asvero. La obra más importante en torno al Judío Errante continúa siendo la de Goethe, publicada en 1836, cuatro años después de la muerte del célebre poeta alemán.

Para algunos autores el Judío Errante no es una persona, sino un símbolo. El símbolo del hombre en su ciclo giratorio enmarcado en el plan divino. El nacimiento, la vida, la muerte, el retorno al lugar de dónde venimos.

Símbolo también del peregrinar humano. Como Lucky, el personaje de Beckett en su famosa obra Esperando a Godot, andamos los caminos de la tierra con nuestra pesada carga a cuestas, doloridos, fatigados, sin descanso posible, sin querer escuchar la amable invitación de Cristo que también lleva dos mil años atronando los espacios: «Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas» (Mateo 11:28-29). ***R***



YVES CONGAR



Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

Jesús de Nazaret prometió que estaría con todos sus discípulos hasta el fin del mundo y que pondría a su disposición el Espíritu Santo de Dios para sostenerlos y guiarlos. Sin embargo, a veces ese mismo Espíritu ha tenido que hacer esfuerzos ingentes para que la luz del Evangelio se abriera paso a través de la comunidad de creyentes para hacerla más humana, más creíble y que pudiera así reflejar mejor el espíritu del Nazareno. Para ello se tiene la sensación de que en ocasiones ha usado a hombres o a mujeres adelantados para su tiempo y de una fe radical, capaces de impulsar ese espíritu con mayor discernimiento. Ese parece que fue el caso de un hombre de profunda fe que sufrió lo indecible por ser más fiel al Evangelio. Se llamaba Yves Congar.

Yves Congar (1904-1995) nació en Sedán, Francia. Estudió en el Instituto Católico de París y en la Facultad de Teología de Saulchoir, Bélgica, del que fue profesor desde el año 1932. Había sido ordenado sacerdote en 1930. Su tesis de lectorado en teología versará sobre *La unidad de la Iglesia*. Con el tiempo llega a ser teólogo consultor experto en el Concilio Vaticano II y uno de los más fervientes luchadores por la unidad de los cristianos. Pero hasta entonces su trayectoria fue harto difícil y bien sembrada de espinos.

Congar había pasado cinco años (1940-1945) prisionero en un campo de concentración nazi y, por su firme oposición al nazismo, el trato recibido fue más duro que el que recibieron otros. Fue durante esos años que profundiza en la obra de Tomás de Aquino con la intención de actualizarla para el hombre moderno. Ello le lleva a que su percepción del cristianismo acabara fraguando en los rasgos básicos de su obra: compromiso con el mundo obrero, mayor consideración al laicado, la unidad de los cristianos y reforma de las estructuras clericales.

El 20 de diciembre de 1949, la entonces autoridad del Santo Oficio publica la instrucción *Ecclesia catholica,* en el que se posiciona contra el movimiento ecuménico y la participación de la iglesia católica en el *Consejo Mundial de Iglesias* creado en Ámsterdam un año antes.

Por entonces, la oficialidad de la Iglesia mantiene la idea de una sociedad perfecta y jerárquica donde las cuestiones y problemas siempre se solucionan por autoridad, desde arriba hacia abajo. Congar sin embargo, ve a la

Congar mantenía un diario que sólo se publicó después de su muerte, en donde iba registrando los principales acontecimientos de la vida de la Iglesia en los que, como protagonista y cualificado espectador, tomaba parte

Iglesia como *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo*, donde los fieles son responsables de su fe ante Dios y en diálogo los unos con los otros. Para ello se funda en la tradición más antigua de la Iglesia a la que entiende como una fraternidad en la que todos (ministros y laicos) comparten el mismo espíritu de Cristo y poseen el mismo sacerdocio para servir a todos los hombres y mujeres en la tierra. Congar ve a los laicos como interlocutores válidos dentro de la Iglesia, no sólo para escuchar lo que el clero dice sino para ser también partícipes de la Palabra y decirla. También cree en la importancia del diálogo ecuménico entre cristianos de distintas iglesias. La verdad no es posesión sólo de una iglesia (‘*fuera de la Iglesia no hay salvación*‘) sino que hay que buscarla en diálogo sincero y abierto los unos con los otros en una teología abierta a la libertad y a la comunión de todos los cristianos en el mundo. Por ejemplo, para él las Iglesias de Oriente y Occidente son distintas pero no contradictorias, vislumbrando con ello la posibilidad de una reunificación futura.

Entre la publicación de *Cristianos desunidos* en 1937, año en que comienza a dirigir la colección Unam Sanctam, y la de *Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia* (1950), el teólogo dominico se convierte en Francia, junto con M.-D. Chenu, J. Daniélou y Henri de Lubac, “*en la encarnación […] de una ‘nueva teología*‘ que busca “*volver a las fuentes del cristianismo y al diálogo con las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*“. Sin embargo, todo aquello era demasiado ‘*adelantado*‘ para su tiempo, de modo que por sólo pensar así, Congar es marginado y desterrado; no puede pronunciar conferencias públicas, tener encuentros con otros grupos de creyentes, ni publicar libros sin permiso de sus superiores.

Congar mantenía un diario que sólo se publicó después de su muerte, en donde iba registrando los principales acontecimientos de la vida de la Iglesia en los que, como protagonista y cualificado espectador, tomaba parte. En él registra las medidas de silenciamiento impuestas por el entonces *Tribunal del Santo Oficio* (ahora *Congregación para la Doctrina de la Fe*). Él pertenece a la Orden de los Dominicos, y sus superiores le exigen que acepte el castigo y que guarde silencio, algo que él observa de modo ejemplar, aunque más tarde afirmara que aquello no fue suficientemente valiente ni cristiano de su parte por no oponerse lo suficiente a la autoridad.

Por su solidaridad con los obreros, la Curia romana fuerza ahora que Congar sea expulsado de su cátedra, junto con otros profesores, del Centro Teológico de Le Saulchoir. Comienza así un exilio físico e interior que le lleva a lugares como Jerusalén (1954-1955) donde conoce mejor a judíos, musulmanes y cristianos palestinos; estudia



Karl Rahner

en la École Biblique y publica uno de sus libros más bellos dedicado a la historia, sentido y actualidad del templo de Jerusalén (*El Misterio del Templo*, Barcelona, 1958). Pasa también un tiempo en Roma donde fue interrogado por el Tribunal del Santo Oficio, al que en su diario compara con los interrogatorios de algunos escribas del tiempo de Jesús o a los utilizados por los mismos nazis según él mismo recuerda de sus estancia en los campos de concentración. Pasa también un tiempo en Cambridge, desde donde escribe cartas a su familia que revelan el profundo dolor de su corazón por el destierro y el trato recibido entonces, una herida que según él queda para siempre, mucho más que la recibida por estar en los campos de concentración. Y aunque después puede volver más cerca, a Estrasburgo, reconoce que ha perdido lo más hondo de la vida, su ingenua confianza en su Iglesia como institución.

Un cambio drástico

Toda aquella prueba severa para su fe, sólo sirve para afianzar más su perspectiva del cristianismo. Y sin que casi nadie se lo espere, Juan XXIII lo reabilita y lo nombra ahora consultor de la Comisión Teológica Preparatoria del Concilio Vaticano II (1962-1965) participando incluso en él como experto, junto a otros teólogos ‘avanzados’ como Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, o Hans Küng. Congar escribe poco después un interesante informe con su testimonio personal acerca del



Hans Küngs

Concilio en *Mon Journal du Concile, 1960-1966*, París 2002. Sus libros e intuiciones se convierten ahora en punto de referencia y de obligada consulta en las reformas posteriores de la Iglesia católica. A partir de entonces se reconoce a Yves Congar como uno de los teólogos más significativos del siglo XX. Algunas de sus obras son, *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia, Principios para un ecumenismo católico, Jalones para una teología del laicado, La Iglesia desde San Agustín hasta la época moderna, Situaciones y tareas pendientes de la teología y Diario de un teólogo (1946-1956)*. Su libro *Sobre el Espíritu Santo* escrito en 1982 (Salamanca, 2003), se convierte en su testamento espiritual donde escribe con libertad pero sin resentimiento, y en el que en lugar de centrarse en polémicas confesionales o críticas a la institución eclesiástica, se centra en la esperanza, la humanidad y la iglesia a la luz del Espíritu Santo. Una vez más se muestra que, '*las heterodoxias de hoy suelen convertirse con el tiempo en las ortodoxias del mañana*'.

En 1968 Congar comienza a sufrir una dolencia neurológica que le va incapacitando poco a poco físicamente, aunque sigue activo intelectualmente. Se retira al monasterio de Saint-Jacques de París y después al *Hopital Militaire des Invalides* de París. Juan Pablo II lo nombra cardenal cuando tiene ya noventa años de edad. Le había llegado el reconocimiento humano muy tarde, pero su trayectoria de vida y de amor por la verdad sólo habían mostrado que había servido al que más le importaba, al originador del cristianismo y su Pastor Principal, Cristo Jesús. Muere sólo un año más tarde de ser nombrado cardenal. Como él mismo escribiría en 1961: "*He consagrado mi vida al servicio de la verdad. La he amado y la amo todavía como se puede amar a una persona*".

Diario de un teólogo

Los documentos reunidos en su libro *Diario de un teólogo* son testimonio de una escritura privada, pues no fueron redactados para ser publicados. Se trata de anotaciones a vuelapluma, tomadas en los raros intersticios de un trabajo abrumador. Como escribe el propio Congar:

"*Nunca he tenido tiempo de revisar todo esto. Si un día alguien quiere hacer la historia de todas las cosas en las que ha estado implicada mi pobre persona, encontrará y podrá utilizar todo esto*".

Diario de un tiempo de duras pruebas, su libro representa un testimonio excepcional de las relaciones entre la indagación teológica y el magisterio romano en las postrimerías del pontificado de Pío XII. La cuidada edición de estas anotaciones constituye así una crónica viva y documentada de la historia intelectual del catolicismo tras la segunda guerra mundial.

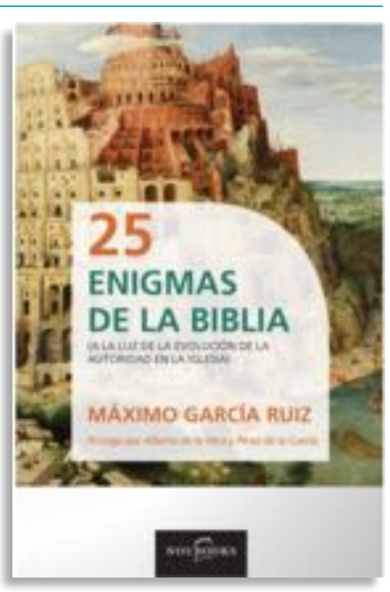
Su visión de una iglesia más cercana al espíritu de Jesús de Nazaret, le impele a expresarse con una sinceridad dolorosa, es verdad, pero que él consideraba absolutamente necesaria. En su diario escribió:

"*Los obispos están absolutamente encorvados en la pasividad y el servilismo; tienen hacia Roma una verdadera veneración filial, incluso infantil. Para ellos, eso es la 'iglesia'… concretamente Roma, el papa, el sistema todo de las congregaciones, que parece como si fueran la iglesia que Jesús construyó sobre la piedra. Y el 'Santo Oficio.' El 'Santo Oficio' (ahora Congregación para la Doctrina de la Fe) dirige de forma concreta la Iglesia y doblega a todos con el miedo y sus intervenciones. Es esta Gestapo suprema, inflexible, cuyas decisiones no se discuten… La base del debate, pues, está en una nueva concepción de Iglesia que se nos quiere imponer y cuyo fundamento consiste, en primer lugar, en reducirlo todo a obediencia y a una relación de autoridad-súbditos; y en segundo lugar, en un nuevo concepto de obediencia, de 'estilo superjesuístico*".

–**Yves Congar**, *Diario de un teólogo*, 1954. ***R***

Diario de un tiempo de duras pruebas, su libro representa un testimonio excepcional de las relaciones entre la indagación teológica y el magisterio romano en las postrimerías del pontificado de Pío XII

El punto en la palabra



"**25 ENIGMAS DE LA BIBLIA**", por Máximo García Ruíz, Ediciones Noufront, Valls, (Tarragona), 2018.

Por
Juan Antonio Monroy

AQUÍ LE TENEMOS DE NUEVO. El teólogo vivo (gracias a Dios) más importante que le queda al protestantismo español de estos días. Para nosotros, pueblo de la Biblia, la teología es la exposición íntegra del pensamiento de la Palabra. La duda de la moderna teología protestante surge al definir la naturaleza de la Biblia. ¿Cómo debe captarse de modo exhaustivo su contenido: ¿Como libro simplemente humano? ¿Como revelación divina de interpretación literal? Hay más: ¿cómo debe traducirse el pensamiento bíblico para que se pueda hablar de una teología existencial aplicada al hombre de hoy?

Máximo enfrenta estas cuestiones en su libro, de contenido esencialmente teológico. Ya he dicho que Máximo García es teólogo. Todo un doctor en Teología por la Universidad de Salamanca, miembro de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII y profesor en la Facultad de Teología Protestante de la Unión Evangélica Bautista Española. Algunos de sus 21 libros han tenido críticas negativas en España simplemente porque estos autores no han sabido o no han querido distinguir entre el simple expositor de la Biblia y el teólogo como Máximo, preocupado por algunos de los problemas esenciales de la teología bíblica.

La inspiración divina constituye la nota más característica y esencial de los libros que componen la Biblia. Pero al lado de esta nota fundamental, la Biblia ofrece otras que han merecido la atención de teólogos protestantes y católicos, pensadores que no conceden al texto bíblico el origen divino que le atribuyen los autores calificados como fundamentalistas.

El famoso teólogo dominico francés Henri Lacordaire (1802-1861) eminente orador religioso, autor, entre otros muy leído libros de "Carta a la Santa Sede", dijo sobre el contenido de la Biblia: "estos libros, por muy imperfectos que sean, comunican el peso del tiempo y el peso del cielo; son una verdad que nace de este origen, aunque haya sido viciada en el

camino. Pero si todas las escrituras sagradas no son divinas, si sólo una es la que debe serlo, ¿por qué señales las reconoceremos?".

El formidable libro de Máximo García que estoy comentando se enfrenta a estas cuestiones y las expone de un modo brillante. Porque además de teólogo, Máximo es escritor. Fundador de revistas, autor de centenares de artículos y de 21 libros, como ya tengo escrito, manifiesta en sus obras el interés por los conflictos sociales, por los asuntos humanos, por la problemática religiosa. Su estilo narrativo se caracteriza por la sencillez, buscando la complicidad de lectores que huyen de profundidades incomprensibles. Su propósito es contar más que convencer. Lo hace con una sintaxis bien elaborada, siempre comprometido con sus ideas y convicciones, gusten a unos o disgusten a otros, en un ejercicio de lealtad y honradez que me recuerda a uno de mis ídolos literarios más querido, el francés Alberto Camus, Premio Nobel de literatura en 1957, nacido en la misma tierra africana que me dio a mí la bienvenida al mundo de los vivos.

En la presentación de "25 enigmas de la Biblia", el autor aclara que su intención es "defender la necesidad de aproximarnos a la Biblia mediante una relectura capaz de extraer de ella la enseñanza que encierra, para lo cual es preciso separar el grano de la paja, es decir, hay que saber priorizar unos textos con respecto a otros".

Esta intención la capta admirablemente el autor del largo prólogo, Alberto de la Hera, quien fue Director General de Asuntos Religiosos con el gobierno de Aznar, también Catedrático emérito de Derecho Canónico. Con un toque sentimental De la Hera confiesa: "desde su religiosidad protestante y la mía católica, Máximo García Ruiz y yo llevamos ya muchos años de ininterrumpido e interesante diálogo". En los párrafos finales del prólogo confiesa: "el libro es de lectura sumamente amena, está respaldado por un hondo conocimiento de las Escrituras y cada lector podrá obtener de sus páginas muy diferentes frutos".

A todo esto, ¿cuáles son los 25 enigmas de la Biblia que propone Máximo García? A esta pregunta no encuentro mejor respuesta que ofrecer al lector el contenido completo del sumario, sea o no habitual en una crítica literaria. Helo aquí: La serpiente del Edén. La torre de Babel. El diluvio universal. La mujer de Lot. El sacrificio de Isaac. Las plagas de Egipto. El cruce del mar Rojo. El arca de la alianza. Los sueños. El sol y la luna se detienen. La conquista de Jericó. Sansón: un héroe mítico. Elías sube al cielo. Jonás tragado por un gran pez. La burra de Balaam. Jesús anda sobre el mar. Lázaro de Betania. ¿Fue Pablo apóstol? El tercer cielo de Pablo. Glosolalia. Ángeles y demonios. Apocalipsis. La gran ramera. El milenio. La fe, el más grande de los enigmas. Cuidado con los falsos profetas.

Al escribir sobre el más grande de los enigmas, Máximo dice acertadamente que "la fe cristiana no consiste simplemente en un acto intelectual de aceptar como verdaderas ciertas afirmaciones. En realidad, se trata de un acto de confianza en Dios, que actúa en Cristo, anulando los efectos del pecado".

En palabras finales, el autor insiste en que "para entender la Biblia hay que hacer una buena exégesis, es decir, esforzarse en extraer del texto su verdadero significado, sin olvidar que algunas palabras tienen varios sentidos no siempre coincidentes entre sí".

"25 enigmas de la Biblia" es el libro luminoso de un teólogo que nos enseña a leer la Biblia profundizando en la interpretación de su contenido.

Lo que nos colma de alegría en este libro de Máximo es que no lo presenta como una elucubración especulativa y apologética de la fe cristiana; es la expresión de una lectura a fondo de la Biblia, de la historia sagrada, un proyecto felizmente elaborado y construido desde la cultura teológica. Ante la valoración incorrecta que se observa en algunos círculos del protestantismo, el autor madrileño, a quien Dios guarde muchos años, concluye que es señal de inteligencia mostrarse disconforme con lo que nos han enseñado y que no hemos verificado y abrir la mente a averiguaciones personales. Según título de otro libro suyo, "a redescubrir la Palabra" y saber "cómo leer la Biblia".

Al escribir sobre el más grande de los enigmas, Máximo dice acertadamente que "la fe cristiana no consiste simplemente en un acto intelectual de aceptar como verdaderas ciertas afirmaciones. En realidad, se trata de un acto de confianza en Dios, que actúa en Cristo, anulando los efectos del pecado"

"25 enigmas de la Biblia", un libro recomendado y recomendable, cuya lectura no resultará estéril para el lector ni para los programas de estudios bíblicos de las iglesias. ***R***

"HIJO DE DIOS": Metáfora de la teología cristiana



Para esta edición:
http://servicioskoinonia.org/relat/319.htm

Este texto es el capítulo IV del libro de Juan José TAMAYO, Jesús y Dios, volumen 6 de la colección "Hacia la comunidad", editorial Trotta, Madrid 2002, pp. 111-142



Juan José Tamayo

Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Comillas en 1971. Doctor en Teología por la de Salamanca en 1976. Diplomado en Ciencias Sociales por el Instituto León XIII en 1972. Licenciado (1983) y doctor (1990) en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido profesor en diversas instituciones de España y América. Es profesor Titular de la Universidad Carlos III de Madrid, dirige actualmente la cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría de la Universidad Carlos III.

1. OBJETIVOS

–**Seguir** el itinerario del título «Hijo de Dios» aplicado a determinadas personalidades religiosas y políticas en las distintas religiones y culturas.

–**Analizar** otras aplicaciones del mismo título en la tradición judeo-cristiana: a los/as israelitas, a los cristianos y cristianas, a la Sabiduría personificada en forma de mujer, etc.

–**Descubrir** el significado de dicho título aplicado a Jesús de Nazaret en las diferentes tradiciones del Nuevo Testamento: sinópticos, Pablo, escritos de Juan.

–**Descubrir** la experiencia religiosa de los seguidores en su relación con Jesús y las primeras formulaciones de esa experiencia.

–**Seguir** las formulaciones ulteriores a lo largo de la historia del cristianismo.

–**Analizar** las dificultades que plantea la afirmación de la divinidad de Jesús tanto entre los cristianos como entre los no cristianos.

2. CLAVES PARA LA REFLEXIÓN

Con el título «hijo de Dios», el Nuevo Testamento pretende expresar, por una parte, la relación **personal** de Jesús con Dios, una relación única, que no logra afirmarse de manera adecuada sólo con la afirmación de la humanidad, y por otra, la manifestación de Dios al modo humano, es decir, el **Deus humanisimus**, de que habla Schillebeeckx.

Ahora bien, por muy única y peculiar que sea la relación paterno-filial entre Dios y Jesús, va más allá de ambos e implica a los cristianos y las cristianas, que también son hijos e hijas. Por ello pueden dirigirse a Dios utilizando la misma invocación empleada por Jesús en la oración: "**¡Abba!**" (Rom 8, 15). Jesús el Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), y los cristianos/as son hijos/as en el Hijo.

Pero no vayamos tan de prisa. Vamos a seguir el rastro del tema desde el principio.

«Hijo de Dios», un título aplicado desde antiguo a faraones y reyes

La expresión «hijo de Dios» no se aplica por primera vez a Jesús en el entorno judío y menos aún en la historia de las religiones. Empezaremos, por ello, haciendo un somero recorrido por el uso de ese título en las religiones límitrofes a Israel y en el Antiguo Testamento.

«Hijo de Dios» se emplea con frecuencia en el Antiguo Oriente, sobre

todo en Egipto. El faraón ostentaba dicho título. Él gozaba de la misma esencia de la divinidad. Al haber nacido de una madre terrena virgen y de un padre divino, tenía dos naturalezas: era verdadero dios y verdadero ser humano. Pero la revelación de su condición divina tenía lugar en el solemne acto de la entronización. «El mito egipcio de la filiación divina física del rey -observa H. Haag- constituye un fenómeno único en todo el Oriente antiguo» [1] .

Las ideas egipcias sobre el faraón como hijo de Dios se extendieron por Israel, sobre todo con la consolidación de la monarquía divídico-salomómica, y el título de hijo de Dios se aplicó al rey davídico y al rey mesiánico cuya venida se esperaba anhelantemente. Las relaciones padre-hijo constituyen el ideal y el modelo de las relaciones entre Dios y el rey. Así se pone de manifiesto en la **profecía de Natán**: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 Sm 7, 14; 1 Cr 17, 13). El reconocimiento de la filiación divina del rey es el acto que da legitimidad al soberano y a sus actos de gobierno.

El Salmo 89 desarrolla la teología de 2 Sm 7. En plena agonía de la monarquía, el salmista recuerda la unción de David (Sal 89, 21) como garantía de pervivencia de la realeza. Las promesas del pasado abren perspectivas de esperanza en el futuro. Los reyes de la dinastía davídica invocarán a Dios de esta guisa: «Tú eres mi padre, mi Dios, mi Roca salvadora» (9, 28).

En la misma línea se sitúa el Salmo 2, en cuyo origen se encuentra el ritual de entronización del rey judío, que se inspira, a su vez, en el ritual egipcio de entronización del faraón. Se cita expresamente el «decreto del Señor»: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7), que era el documento entregado al rey en el momento de la entronización. Ese día se le concedía el título de «hijo de Dios». El decreto alude, asimismo, a la promesa que emana de la alianza y a la profecía de Natán. Ambos textos son citados en el escrito a los Hebreos (Heb 1, 5) para demostrar la filiación divina de Jesús. Hechos de los Apóstoles cita el Sal 2, 7 para indicar que la promesa de Dios se cumple resucitando a Jesús (Hch 13, 33).

El Salmo 110 es también un salmo de entronización real, quizá conforme al modelo cananeo. En él leemos: «Oráculo del Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies"» (Sal 110, 1). A la hora de identificar a la persona a quien se dirige el oráculo, se han dado numerosas interpretaciones. Parece querer expresar la generación divina del rey.

El Nuevo Testamento lo cita repetidas veces dándole sentido mesiánico. El evangelio de Mateo pone dos veces en boca de Jesús el primer versículo del Salmo. Una, en plena disputa con los fariseos: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies» (Mt 22, 44). Otra, durante el proceso ante el Sanedrín, como respuesta de Jesús a la pregunta del Sumo Sacerdote sobre si era «el Cristo, el Hijo de Dios»: «Tú lo has dicho. Pero os digo que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 63-64). Ante tan osada respuesta de Jesús, el Sumo Sacerdote se rasga los vestidos y le acusa de «blasfemo» (Mt 26, 65), pues entiende que se ha arrogado la dignidad divina. En el discurso de Pentecostés, Pedro cita el Salmo 110, 1 como prueba «de que Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2, 34-36). También es citado por Pablo en 1 Cor 15, 25 y por el escrito a los Hebreos repetidas veces (Heb 1, 13).

Como fácilmente puede apreciarse, los textos en los que se reconoce al rey como hijo de Dios jugaron un papel fundamental en la configuración de la cristología neotestamentaria.

Hijos e hijas de Yahvé

Llegados aquí, conviene subrayar que el hebreo **ben (hijo)** (=**bar** en arameo)

Las ideas egipcias sobre el faraón como hijo de Dios se extendieron por Israel, sobre todo con la consolidación de la monarquía divídico-salomómica, y el título de hijo de Dios se aplicó al rey davídico y al rey mesiánico cuya venida se esperaba anhelantemente

no designa ni sólo ni primariamente la descendencia y el parentesco físicos. Tiene un sentido más amplio: se trata de un concepto asociativo que indica la pertenencia al mismo pueblo, al mismo Dios, al mismo grupo humano, al mismo oficio. En este sentido se llama «hijo» al **pueblo de Dios**, en cuanto amado, elegido, defendido por Dios; al pueblo a quien Dios quiere liberar de la opresión de Egipto: «Israel es mi primogénito, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que me sirva» (Éx 4, 23).

Una de las formas de expresar la relación entre Yahvé e Israel es la de **paternidad-filiación**. Yahvé se declara padre de Israel y considera a éste su primogénito. Así aparece en el profeta Jeremías: «Porque yo soy para Israel un padre, y Efraín es mi primogénito» (Jr 31, 9). El cántico de Moisés reconoce a Dios como padre y creador de Israel (Dt 32, 6), como el que da a luz al pueblo israelita (Dt 32, 18). Los israelitas son hijas e hijos de Dios (Dt 14, 1, 32, 19; Is 43, 6). Israel invoca a Dios como padre suyo y creador. El amor de Dios hacia Israel es un amor filial, de padre a niño pequeño, que

[1] . H. Haag, «Hijo de Dios en el mundo del Antiguo Testamento»: Concilium 173 (1982), 341.

La literatura sapiencial presenta al justo -sobre todo al justo sufriente- como hijo de Dios. En el judaísmo helenista «el justo se ufana de tener por padre a Dios» (Sab 2, 16). Ése es el reproche que le hacen sus enemigos, que se mofan de él diciendo: «Si es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de los enemigos» (Sab 2, 18)

implica gestos de ternura como tomarlo en brazos, enseñarle a andar, darle de comer (Os 11, 1-3; Dt 1, 31). Un amor que se caracteriza por la paciencia y la comprensión, por la bondad y la permanente disposición al perdón.

Dios es padre; más aún, es madre, como nos recordaría el papa Juan-Pablo I en una de las pocas alocuciones dirigidas a la gente reunida en la plaza de San Pedro durante su breve pontificado. Y así se nos presenta en numerosos e importantes textos del Antiguo Testamento. Ante la queja permanente de Israel de que Yahvé le ha abandonado (Is 49, 14), éste le responde: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). El mismo Isaías presenta a Yahvé como parturienta: «Como parturienta grito, resoplo y jadeo entrecortadamente» (Is 42, 14). El comportamiento materno de Dios para con Israel aparece igualmente en Oseas, Jeremías y el Deuteronomio. Ante Israel, a Yahvé se le convulsiona el corazón y se le estremecen sus entrañas (Os 8, 8). El profeta Jeremías es formado en el seno materno de Dios (Jr 1, 5).

La raíz **rhm**, que evoca el amor de madre, aparece en todas las tradiciones y establece las bases de la gran metáfora bíblica, «el arco semántico que va del seno materno de las mujeres a la compasión de Dios», como afirma bella y certeramente Ph. Trible [2] .

La literatura sapiencial presenta al justo -sobre todo al justo sufriente- como hijo de Dios. En el judaísmo helenista «el justo se ufana de tener por padre a Dios» (Sab 2, 16). Ése es el reproche que le hacen sus enemigos, que se mofan de él diciendo: «Si es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de los enemigos» (Sab 2, 18). En el Eclesiástico leemos: «Sé como un padre para los huérfanos, y como un marido para su madre (mejor, quizá, «viuda»). Así serás como un hijo del Altísimo» (Eclo 4, 10). El mismo título se da también a los isrelitas del pasado en cuanto miembros del pueblo de Dios (Sab 12, 19.21). En el Antiguo Testamento se llama, a veces, «hijos de Dios» a los ángeles (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Sal 29, 1; 89, 7).

La Sabiduría, hija de Dios

A partir del exilio, la denominación de hija de Dios se aplica a la sabiduría. Ésta adquiere mayor relieve en Israel y **se personifica**. Como los profetas, la sabiduría pregona por las calles denunciando la arrogancia y la necedad, la despreocupación de lo insensatos y el desprecio del saber (Prov 1, 20-33). Habla con sinceridad; llama a la prudencia y la sensatez; saborea la verdad y aborrece el mal; no es hipócrita ni retorcida; camina por veredas de justicia, valora el conocimiento más que el oro puro (Prov 8, 1-21).

Su personificación tiene lugar en la forma de mujer. Se la presenta como la amada a la que se busca ávidamente (Eclo 14, 22-25); la madre que protege a sus hijos (Eclo 14, 26-27); la esposa joven (Eclo 15, 2); el ama de casa que ha construido su casa, hace su matanza, prepara un festín e invita a compartir su comida y su bebida (Prov 9, 1-6).

La sabiduría se autopresenta como hija de Dios, engendrada antes de la creación de todas las cosas, formada desde la eternidad (Prov 8, 22 ss). Cuando Dios crea el mundo, aparece a su lado como confidente, compartiendo el trono, viviendo en intimidad con él y haciendo de mediadora entre Dios y la creación (Prov 8, 22-31; Sab 8, 3). Está iniciada en el conocimiento de Dios (Sab 8, 3-4). Es imagen de Dios, esposa de Dios, goza de su mismo poder y su misma ciencia. El libro de la Sabiduría la presenta así: «Es un soplo del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente (...) Es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad» (Sab 7, 25-26). Filón la llama «hija de Dios y madre primogénita de todo» (*Quest. Gen*. 4, 97).

Bajo la influencia de la filosofía griega, se la define con estas características: «espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, libre, bienhechor, filántropo, firme seguro, sereno» (Sab 7, 22-23).

La sabiduría tiene carácter cósmico y universal. Rige el universo (Sab 8, 1). Actúa en la tierra y se instala en Israel (Eclo 24, 8-12). Se manifiesta a través de la ley: el cumplimiento de ésta lleva derechamente a alcanzar la sabiduría (Eclo 15, 1). Más aún: se la llega a identificar con la Ley (Eclo 24, 23-24).

La sabiduría hebrea guarda cierta afinidad con las diosas del Próximo Oriente antiguo, por ejemplo, Isis y Astarté, que son creadoras y redentoras.

«Hijo de Dios» aplicado a Jesús en los evangelios sinópticos

El título «hijo de Dios» aplicado a Jesús por los cristianos de la primera generación hunde sus raíces en el An-

[2] . Ph. Trible, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia, 1978, 51.

tiguo Testamento. Casi todos los textos veterotestamentarios que aplican la expresión a una persona individual son citados en el Nuevo Testamento. Pues bien, según hemos observado ya, en el hebreo bíblico los términos «padre» e «hijo» no se utilizaban de manera exclusiva para referirse al parentesco y la descendencia, como suele suceder en nuestras lenguas. En el griego neotestamentario persiste la misma tendencia a utilizar hijos o hijitos y padre sin que expresen relaciones de descendencia. Tampoco expresa de por sí esa relación la denominación «hijo de Dios», cuyo principal significado suele ser la unión íntima de la persona a la que se aplica con Dios.

Vamos a hacer un breve recorrido por las principales tradiciones del Nuevo Testamento, para descubrir el significado de dicha expresión en cada una de ellas.

El título de «Hijo de Dios» aplicado a Jesús ocupa lugares importantes en la estructura del evangelio de Marcos. Aparece, bajo diferentes modalidades, al comienzo mismo (1, 1.11), en el centro (9, 7), al final (15, 39) y cinco veces más (3, 11; 5, 7; 9, 7; 12, 6; 14, 61). Dios reconoce a Jesús como «mi Hijo amado» (1, 11; 9, 7). El centurión romano, como «Hijo de Dios» (15, 39). Los espíritus inmundos le declaran, una vez, «Hijo de Dios Altísimo» (5, 7) y, otra, «Hijo de Dios» (3, 11).

«Hijo de Dios» aparece ya al principio: «Comienzo del Evangelio de Jesus el Cristo, Hijo de Dios» (1, 1), pero sin la connotación de filiación de naturaleza, sino sólo adoptiva [3]. Un poco más adelante encontramos la expresión «Hijo amado» (1, 11) en el relato del bautismo de Jesús, inspirada en el Salmo 2, 7, que debe interpretarse en el sentido del mesías real. En la escena de la transfiguración, las palabras desde la nube: «Este es mi Hijo amado, escuchadle», son lo más parecido a una entronización de Jesús como Hijo de Dios (9, 7). En 3, 11 y 5, 7, Hijo de Dios expresa la práctica taumatúrgico-liberadora de Jesús para con las personas poseídas por los poderes del mal.

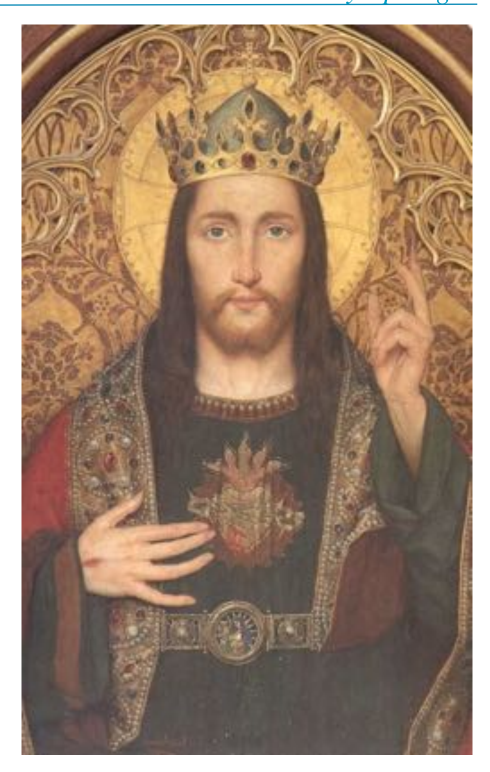
La confesión de fe del centurión romano: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39), en el momento de la muerte de Jesús en la cruz, nos remite al principio del evangelio y puede considerarse un resumen del mismo y la culminación de la revelación de Jesús como Hijo de Dios. Hijo de Dios se refiere, por tanto, a la vida y a la muerte de Jesús.

En la parábola de los viñadores homicidas (12, 1-12), el «Hijo amado» es presentado como profeta enviado por Dios, si bien no es un profeta más, sino el último y el más grande. ¿Significa esto que es igual a Dios? No parece que Marcos hable en ningún momento de igualdad de naturaleza entre Jesús y Dios. Más bien la excluye expresamente, como sucede cuando Jesús se niega a aceptar el tratamiento de «Maestro bueno», argumentando que «nadie es bueno sino sólo Dios» (10, 18).

Jesús habla, más bien, de una radical desigualdad entre lo que puede, quiere y sabe Dios, y lo que puede, quiere y sabe el Hijo, como se pone de manifiesto en el discurso escatológico (13, 32) y en la oración de Getsemaní (14, 36). Aun cuando Jesús actúa con la autoridad de Dios, es llamado Hijo amado de Dios y está cerca de Dios, **no es Dios**.

Lo que la parábola de los viñadores quiere expresar es, en definitiva, que el Hijo está investido de autoridad escatológica y que con él comienza el tiempo del fin.

¿Qué significado debe darse, entonces, a la confesión de Jesús como Hijo de Dios en Marcos?: «Quizá simplemente que Jesús es el rey mesiánico», respondemos con B. van Iersel [4] . Dicha confesión debe enmarcarse en el tema central de este evangelio: el **secreto mesiánico**, como ha hecho ver muy oportunamente J. Gnilka [5] .



Mateo emplea la expresión «Hijo de Dios» con más frecuencia que Marcos, aunque con menos precisión. No sólo la aplica a Jesús, sino a otras personas, como las que trabajan por la paz (Mt 5, 9) y las que aman a sus enemigos (5, 45). Cuando la refiere a Jesús, suele atenerse a los significados de la expresión en el Antiguo Testamento, sobre todo el **mesiánico**. La genealogía con que comienza el evangelio tiene como finalidad, precisamente, vincular a Jesús con los personajes que el Antiguo Testamento presentaba como depositarios de las promesas mesiánicas, Abrahán y David, y con los descendientes reales de este último (Mt 1, 1-17). Mateo 1, 23 ve

[3] . J. Gnilka cree que «la supresión de uiou theou en algunos testimonios textuales se explica por la inusual caracterización del evangelio. Y precisamente esto es una prueba a favor de su originalidad», El evangelio según san Marcos I, Sígueme, Salamanca, 21992, 50.

[4] . B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento»: Concilium 173 (1982), 359.

[5] . J. Gnilka, El evangelio según san Marcos II, Sígueme, Salamanca, 21992, 73.

[6] . B.-J. Malina y R.-L. Rohrbaugh matizan que «al proporcionar a Jesús este tipo de genealogía real, Mateo lo sitúa en la cumbre de la escala del honor, una posición que "explica" cómo su ministerio posterior estuvo tan en desacuerdo con el status de honor que correspondía a un artesano de pueblo», Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales, Verbo Divino, Estella, 1996, 30.

Hay veces que el título expresa unas relaciones especiales, únicas, de conocimiento y de amor, entre Dios y Jesús, como refleja el texto Mt 11, 25-30). Pero en ningún caso llega a producirse un desplazamiento del significado hacia el contenido de la definición dogmática de Calcedonia.

cumplida en Jesús la profecía del Enmanuel del primer Isaías: «Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Enmanuel» (Is 7, 14). «La inmediata mención de David (en la genealogía) —aseveran Malina y Rohrbaugh— trata de subrayar el rol mesiánico de Jesús» [6] . Cuando Mateo Mt 2, 15, aplica a Jesús la cita de Os 11, 1: «de Egipto llamé a mi hijo», está subrayando el significado mesiánico de éste. El mismo significado tiene la pregunta del Sumo Sacerdote durante el proceso: «Te conjuro por Dios vivo; dinos si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26, 63).

La expresión «mi Hijo amado en quien me complazco» (Mt 3, 17), aplicada a Jesús en el bautismo constituye igualmente un reconocimiento de su carácter mesiánico y de su obediencia filial a la voluntad del Padre. Ambas cosas se ponen a prueba en las tentaciones: «Si eres Hijo de Dios, haz que estas piedras se conviertan en pan (...); si eres Hijo de Dios tírate abajo, pues escrito está (...)» (4, 3.6).

Hay veces que el título expresa unas relaciones especiales, únicas, de conocimiento y de amor, entre Dios y Jesús, como refleja el texto Mt 11, 25-30). Pero en ningún caso llega a producirse un desplazamiento del significado hacia el contenido de la definición dogmática de Calcedonia. Ni siquiera cuando Jesús dice a Pedro que su confesión de fe «tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» no se la ha revelado ni la carne ni la sangre, sino el Padre de los cielos (Mt 16, 17). Tampoco al final del evangelio, cuando envía a los apóstoles a bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (28, 19). La fórmula, según B. van Iersel, no parece tener la intención de hacer enunciado alguno sobre Jesús. Y si la tuviera, ello no supondría que Padre, Hijo y Espíritu Santo estuvieran en pie de igualdad [7].

Con la expresión «Hijo de Dios» Mateo subraya, otras veces, la dimensión taumatúrgica de Jesús, como sucede cuando, tras caminar sobre las aguas y amainar el viento, los discípulos se postran ante él diciendo: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14, 33) [8].

Lucas da al título el significado mesiánico que tiene en los otros dos sinópticos. Ahora bien, en el relato del nacimiento hay un texto que parece ir más allá al relacionarlo con la procedencia divina de Jesús: «El Espíritu del Señor vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se llamará Hijo de Dios» (1, 35).
En Hechos de los Apóstoles aparece dos veces. La primera resume la predicación de Pablo en las sinagogas de Damasco: «Estuvo algunos días con los discípulos de Damasco, y enseguida se puso a predicar en las sinagogas: Este es el Hijo de Dios» (9, 19-20). La segunda se encuentra en el discurso pronunciado por Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Allí afirma que Dios ha cumplido la promesa hecha a los padres «en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús». Y, como confirmación, cita el Salmo 2, 7: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy». La resurrección viene a ser la entronización mesiánica de Jesús como «Hijo».

La cristología de Pablo: el Resucitado, Hijo de Dios

«Hijo de Dios» es el título que caracteriza la cristología paulina (1 Tes 1, 10; Rom 1, 3-4.9; 9, 5; Gál 1, 16; 2, 20; 4,4.6). Pero Pablo no restringe el título a Jesús; lo extiende a quienes creen en él y se dejan llevar por el Espíritu de Dios (Rom 8, 14-18; 8, 29). En 2 Cor 6, 18, aplica la profecía de Natán a los creyentes: «Yo seré para vosotros un padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas». En Gál 3, 26 va más allá y osa afirmar que todos, judíos y gentiles, son hijos de Dios por la fe en Jesucristo.

Con todo, la filiación divina de los cristianos y cristianas y la de Jesús no se encuentran en el mismo plano. Los primeros son hijos por adopción; Jesús es el Hijo **propio** de Dios, a quien el padre envía al mundo para la liberación del género humano (Rom 8, 3-15; Gál 4, 4-6) y lo entrega por nosotros.

En cuanto Hijo de Dios, Jesús es «imagen de Dios» tanto en la primera como en la nueva creación (Col 1, 15; Rom 8, 29; 2 Cor 4, 4), reflejo de la gloria de Dios (2 Cor 4, 6), primogénito de toda la creación (Col 1, 15).

Rom 1, 3-4 recoge una confesión cristológica prepaulina muy antigua, que vincula el título de Hijo de Dios con la resurrección. Distingue dos momentos en el ser de Jesucristo: el primero, terreno, donde aparece como «nacido del linaje de David según la carne»; el segundo, celestial, en el que Jesús es «constituido Hijo de Dios con poder (...) por su resurrección de entre los muertos». En esta profesión de fe encontramos, por tanto, las dos raíces de la cristología: una, el Jesús terreno, que desciende de David; otra, el acon-

[7] . Cf. B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento», cit., 361.

[8] . El texto griego dice Theou Uios sin artículo, aunque otras versiones castellanas lo traducen con artículo: «Verdaderamente eres el Hijo de Dios» (Biblia de Jerusalén).

tecimiento de la resurrección. Resucitando a Jesús, Dios se pone de parte del Crucificado, lo rehabilita, le confirma como su Ungido, le justifica frente a sus perseguidores y, en definitiva, le reconoce como Hijo suyo. Desarrollaré esta idea en el capítulo siguiente dedicado a la resurrección.

Los escritos de Juan: el Hijo Unigénito

En los escritos de Juan (evangelio y cartas), el uso del título «Hijo (de Dios)» es frecuente y tiene especial relevancia. El significado dado por Juan a dicho título coincide, en aspectos fundamentales, con el de Pablo. Dios envía a su «Hijo único» al mundo para vivir por medio de él y salvar al mundo (1 Jn 4, 9-10.14). La adhesión al «único Hijo de Dios» es condición necesaria para salvarse del juicio (Jn 3, 17-18). La fe en Jesús asegura la vida eterna (Jn 3, 15).

El Jesús enviado al mundo no procede del mundo, sino del cielo, de Dios (Jn 6, 4-6). Entre el Padre y el Hijo existe una unión íntima en todos los niveles: en las palabras y las obras (Jn 5, 19 ss). El Padre da autoridad al Hijo para pronunciar sentencia (Jn 5, 27). Entre el Padre y el Hijo se da una comunicación fluida (Jn 5, 20). El Hijo recibe del Padre el poder de dar vida (Jn 5, 21.25) y de juzgar (Jn 5, 22.27). La gloria de Dios se manifiesta por medio del Hijo (Jn 14, 13). El conocimiento de Dios es inseparable del conocimiento del Hijo, y viceversa (Jn 8, 19).

Hay en el prólogo del evangelio de Juan que puede resultar problemático: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 18). De este texto no puede deducirse que el Hijo haya nacido del Padre. Su significado se aclara comparándolo con Jn 13, 23, donde se habla del discípulo recostado al lado de Jesús. Pues bien, ni éste ni ningún otro texto joánico hablan de la procedencia o nacimiento del Hijo de Dios Padre.

Tras el recorrido por las diferentes tradiciones del Nuevo Testamento, podemos concluir que «Hijo de Dios» es la expresión que integra de manera conjunta y armónica a Dios y a Jesús, y que mejor subraya la relación filial, íntima, especial entre ambos: Jesús es el Hijo amado de Dios (Mc 1, 1, 11; 9, 7; 12, 6: y paralelos en Mt y Lc), el Elegido; el Hijo Unico (Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Jn 4, 9); el primogénito (Rom 8, 29; Col 1, 15.18; Heb 1, 6). También los cristianos y cristianas son hijos e hijas en el Hijo.

Jesús, ¿Dios?

La divinidad de Jesús de Nazaret constituye uno de los núcleos fundamentales de la tradición cristiana. Es, al decir de B. Mcermott, «el sello y el alma del cristianismo» [9] . Sin embargo, nunca fue tema de consenso entre los cristianos, los teólogos, los obispos, etc. Siempre fue vivida y confesada en medio de fuertes y permanentes conflictos doctrinales que provocaron quiebras profundas, cuando no rupturas, en la unidad de la fe, tanto en sus aspectos religiosos como en sus implicaciones políticas. Aun en los entornos en que fue aceptada, fue objeto de plurales y divergentes interpretaciones. En las definiciones cristológicas hubo una tendencia a la absolutización del lenguaje. Lo que, como ya viera Rahner, eran convenciones de lenguaje se elevó a la categoría de textos inmutables.

Hoy nos encontramos con reacciones enfrentadas al respecto. Por una parte, las formulaciones tradicionales sobre la divinidad de Jesucristo provocan un profundo malestar entre los cristianos y un fuerte rechazo en los entornos culturales ajenos al cristianismo. Por otra, en amplios sectores cristianos hay una tendencia a identificar -e incluso a confundir- a Jesús con Dios y a Dios con Jesús. Ello se debe a una educación religiosa desviada, que debe ser corregida, ya que carece de base neotestamentaria. Veámoslo.

La divinidad de Jesús de Nazaret constituye uno de los núcleos fundamentales de la tradición cristiana. Es, al decir de B. Mcermott, «el sello y el alma del cristianismo». Sin embargo, nunca fue tema de consenso entre los cristianos, los teólogos, los obispos…

Pocos son los textos del Nuevo Testamento en que se aplique a Jesús el término «Dios». La reticencia para tal designación quizá se deba a la herencia del judaísmo, para quien Dios es el Padre del cielo. Como ya vimos, Jesús se resiste a que le llamen «bueno», alegando que sólo Dios es bueno (Mc 10, 18). En repetidas ocasiones establece su diferencia con el Padre, a quien llama «mi Dios». La carta a los Efesios marca también las distancias entre Dios y Jesús cuando afirma que «el Padre es un solo Dios» y que Jesús es «un solo Señor» (Ef 4, 4-5).

Los textos en que se presenta a Jesús como Dios ofrecen no pocas dificultades. Los testimonios que se citan a este respecto (Jn 1, 1; 20, 28; Rom 9, 5; Heb 1, 8; 2 Pe 1, 1) suelen enmarcarse más en el género hímnico o doxológico que en el narrativo o epistolar. Esta apreciación concuerda con el testimonio de Plinio el Joven, gobernador romano en Bitinia, en una de las cartas dirigidas al emperador Trajano (*Cartas*, 19, 96) —que data del primer decenio del siglo II d. C.—, donde le informa de que los cristianos cantaban himnos a Jesús como Dios.

En el prólogo del evangelio de Juan leemos: «En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba en la presen-

[9] . B. McDermott, «Jesucristo en la fe y en la teología actual»: Concilium 173 (1982), 298.

Pablo presenta a Cristo como subordinado al Padre (1 Cor 3, 23: «Vosotros (sois) de Cristo y Cristo (es) de Dios»; 1 Cor 11, 3 : «la cabeza de Cristo es Dios»). Dicha subordinación se da tanto en la obra creadora del principio (1 Cor 8, 6) como en la acción salvadora del final (= escatológica) (1 Cor 15, 27-28).

cia de Dios, y la Palabra era Dios (Jn 1, 1). Aquí, el término **theos** (=Dios) aplicado a la Palabra no lleva artículo. No expresa, por tanto, la identificación personal de la Palabra con el Padre, a quien, en otros textos, se le llama Dios con artículo (= **o theos**). Esto se ve confirmado en dos afirmaciones que el propio evangelio de Juan pone en boca de Jesús. La primera: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14, 28). La segunda: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti (Padre) el único Dios verdadero y al que tu has enviado, Jesucristo» (Jn 17, 3).

La presentación de la Palabra como Dios parece tener la intención de enlazar con la confesión de Tomás, recogida en el mismo evangelio, que reconoce a Jesús como «Dios mío» (Jn 20, 28). Con ello, el evangelista responde a las acusaciones de quienes no aceptaban que Jesús se proclamase igual a Dios (Jn 5, 18; 10, 33.36).

Creo que no puede identificarse el significado de la frase «la Palabra era Dios», de Jn 1, 1, con la confesión del concilio de Nicea que reconoce a Jesucristo como «Dios verdadero de Dios verdadero». Como observa R.-E. Brown, entre ambas formulaciones tiene lugar una importante evolución en lo referente al pensamiento filosófico. Además, ambas formulaciones responden a problemáticas distintas [10] .

Pablo raras veces llama a Jesús «Dios». La tendencia es a reservar ese título al «Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15, 6). Y para que no quede ninguna sombra de duda al respecto, afirma taxativamente: «para nosotros (...) hay un único Dios: el Padre, de quien procede el universo, y para quien existimos nosotros. Y hay un único Señor: Jesucristo, por medio del cual fue creado el universo, y por el cual existimos nosotros» (1 Cor 8, 6).

Por lo que se refiere a Rom 9, 5, no hay acuerdo entre los traductores y comentaristas. Unos traducen: «de ellos (de los patriarcas) procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén» (Biblia de Jerusalén). Otros prefieren traducir: «a ellos pertenecen los patriarcas, y de ellos procede Cristo, en cuanto a su origen natural. ¡Dios, dueño de todo, es digno de alabanza por siempre! ¡Amén!» (Senén Vidal). Quienes optan por la primera traducción, entienden que la doxología se refiere a Cristo. Quienes se inclinan por la segunda, creen que la alabanza final pertenece a la tradición judía (Rom 1, 25), y se refiere a Dios [11] .

Pablo presenta a Cristo como subordinado al Padre (1 Cor 3, 23: «Vosotros (sois) de Cristo y Cristo (es) de Dios»; 1 Cor 11, 3 : «la cabeza de Cristo es Dios»). Dicha subordinación se da tanto en la obra creadora del principio (1 Cor 8, 6) como en la acción salvadora del final (= escatológica) (1 Cor 15, 27-28).



B. van Iersel resume muy certeramente el punto de vista de Pablo en estos términos: «En las cartas de Pablo no descubrimos nada acerca de la preexistencia y consustancialidad (de Jesús) con Dios. Al contrario, la consustancialidad se halla en tensión con la idea de que el Hijo de Dios es la fiel imagen del Padre (...) El hijo de Dios es quien más cosas manifiesta acerca de Dios y es, además, el primogénito de toda la creación (Col 1, 15). Por tanto, es más que ninguna criatura, pero es inferior a Dios» [12] .

Del análisis precedente podemos concluir que la identificación de Jesús de Nazaret con Dios no se deduce de los datos del Nuevo Testamento. Pero cabe afirmar asimismo que tampoco se deduce de las enseñanzas cristológicas de los concilios. El concilio de Nicea no dice que Jesús sea Dios, sino que es de la misma naturaleza que el Padre. El de Calcedonia tampoco identifica a Jesús con Dios, sino que habla de la convergencia o unión de las dos naturalezas en él, pero sin confusión ni cambio, sin división ni separación. Más adelante nos referiremos a la definición dogmática de Constantinopla.

---

[10] . Cf. R.-E. Brown, El Evangelio según Juan I-XII, Cristiandad, Madrid, 1999, 196.

[11] . La influencia judía se aprecia con sólo recordar la fórmula doxológica con que concluyen algunos Salmos: «Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, desde siempre y hasta siempre! ¡Amén! ¡Amén!» (Sal 41, 14; cf. 72, 18-19; 106, 48). Cf. S. Vidal, Las cartas originales de san Pablo, Trotta, Madrid, 1996, 440.

[12] . B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento», 364-365.

El enigma de la cristología

¿Jesús, hijo de Dios? Estamos, como reconoce M. Hengel, ante el enigma por excelencia de los orígenes de la cristología, pero, también ante uno de los problemas fundamentales de la teología y del cristianismo. Veamos por qué [13] .

Jesús de Nazaret fue crucificado como malhechor, enemigo del Imperio romano y blasfemo de su propia religión. Ése fue el tema central del volumen anterior titulado *Por eso lo mataron*. Los hechos sucedieron en torno al año 30 de la era cristiana. Un cuarto de siglo después, Pablo, un judío de procedencia farisea, a quien Nietzsche considera el «verdadero fundador del cristianismo» y Wrede el «segundo fundador del cristianismo», escribe una carta a la comunidad cristiana de Filipos, que recoge un antiguo himno sobre el crucificado Jesús en estos términos:

Él, teniendo un modo de existencia divina,
no quiso aprovecharse de esa su condición divina,
sino que se despojó de su poder,
asumiendo el modo de existencia de un esclavo.
Convertido así en un semejante a cualquier humano
y apareciendo en su existencia como un ser humano,
se humilló a sí mismo,
haciéndose sumiso hasta la muerte,
y, concretamente, una muerte de cruz.
Precisamente por eso, Dios lo exaltó a lo más alto,
y le concedió el título de rango superior a cualquier otro,
para que ante ese rango de Jesús, toda rodilla se doble
-en el cielo, en la tierra, en el abismo-
y toda lengua confiese:
¡El Señor es Jesucristo!
para gloria de Dios Padre (Flp 2, 6-11) [14]

[13] . Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión-helenista*, Sígueme, Salamanca, 1978.
[14] . Tomo la traducción de S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, cit.

El himno tiene dos partes. La primera subraya la **autohumillación** de Cristo que, siendo de condición divina, se convierte en esclavo. La segunda se refiere a la exaltación de Jesús por parte de Dios a la categoría de **Señor**. Establece, además, una relación de causa a efecto entre humillación y exaltación: "Precisamente por eso" (Flp 2, 9). Y aquí radica la gran paradoja: que quien no destacó en vida por gesta heroica alguna, quien no fue soberano ni tuvo el título de Señor, quien termina sus días crucificado por vil y subversivo a los ojos del Imperio y de su propia religión, es considerado «Señor» y Mesías. Y, paradoja todavía mayor: el anuncio del Mesías crucificado se convierte en el núcleo de la predicación de Pablo y en el centro de la fe cristiana. Esto no podía por menos que chocar a la mentalidad helenista que, en sus cultos, aclamaba a los «señores» que habían tenido una existencia gloriosa. Tenía que sorprender igualmente al mundo judío, para quien el Mesías debía tener una existencia gloriosa, que ciertamente Jesús no tuvo. Por eso, dirá Pablo que el anuncio de un Mesías crucificado es «escándalo para los judíos, locura para los griegos» (1 Cor 1, 23).

La influencia del helenismo

Llegados aquí hemos de preguntarnos si en la génesis de la cristología puede hablarse de continuidad entre Jesús y Pablo o, más bien, hay que hablar de ruptura? Las respuestas a esta pregunta son plurales y divergentes. Veamos algunas de las más significativas e influyentes en el panorama teológico del siglo XX.

La teología liberal y la escuela de la historia de las religiones señalan a Pablo como el responsable del ocultamiento del Jesús histórico, de la aparición de la cristología y, en definitiva, de la helenización del cristianismo. El desarrollo de la cristología no es otra cosa que «la historia del desplazamiento del Jesús histórico por el preexistente (del Jesús real, por el Jesús pensado) en la dogmática» [15] . Así pensaba A. von Harnack, para quien

[15] . A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1964, 704.

Llegados aquí hemos de preguntarnos si en la génesis de la cristología puede hablarse de continuidad entre Jesús y Pablo o, más bien, hay que hablar de ruptura?

el enriquecimiento divino de Cristo trajo como consecuencia la supresión de la plena personalidad humana de Jesús. Pablo es, a su juicio, el creador de la especulación sobre la naturaleza celeste de Jesús, que convierte la fe viva en profesión de fe fideísta y el seguimiento de Jesús en cristología. ¿Qué significa esto? Que la recta doctrina de y sobre Jesús amenaza con trastornar la majestad y sencillez del evangelio. El teólogo liberal invita a volver al evangelio liso y llano de Jesús, libre de las especulaciones cristológicas posteriores, para descubrir lo que resuena en él, que «no es el Hijo, sino sólo el Padre» [16] .

El filósofo de las religiones H.-J. Schoeps cree que fue Pablo el primero que, en su reflexión sobre la figura mesiánica de Jesús, convirtió un título mayestático en enunciado ontológico y a Cristo en magnitud sobrenatural, haciéndole afín a los seres celestes del gnosticismo. El Jesús histórico es absorbido por el Cristo preexistente. La fe en el hijo de Dios no pertenece a la fe judía, sino que constituye una premisa pagana en la que Pablo fundamenta su cristología. El cristianismo convierte dicha fe en dogma y rompe con la fe judía. Estamos, a su juicio, ante una de las más nítidas manifesta-

[16] . A. von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, 4 1901, 91.

Los concilios suelen moverse en un doble plano: a) el de la polémica en torno a una cuestión doctrinal debatida, que contribuye a clarificar las diferentes posturas al respecto, y b) el de las soluciones de compromiso, por el que las partes en conflicto hacen concesiones mutuas hasta llegar a un consenso

ciones de la helenización del cristianismo [17] .

En parecidos términos se expresa R. Bultmann, para quien la nueva imagen de Cristo da lugar a un nuevo cristianismo de cuño helenista, alejado del primitivo cristianismo palestinense. Conforme a la tesis de la escuela de la historia de las religiones, Bultmann relaciona la idea de la filiación divina de Cristo con las religiones mistéricas y de la gnosis. «Esta figura de un hijo de Dios que sufre, muere y vuelve a la vida, es conocida también por las religiones mistéricas, y ante todo la gnosis conoce la figura de un hijo de Dios hecho hombre, del redentor celestial hecho hombre» [18] . Pablo desubica a Jesús del horizonte profético que le es propio y le sitúa en la esfera metafísica y mítica que le es ajena.

[17] . Cf. H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religions-geschichte*, 1959.
[18] . R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, 1952, 251.

El concilio de Calcedonia no zanja el problema

Los concilios suelen moverse en un doble plano: *a*) el de la polémica en torno a una cuestión doctrinal debatida, que contribuye a clarificar las diferentes posturas al respecto, y *b*) el de las soluciones de compromiso, por el que las partes en conflicto hacen concesiones mutuas hasta llegar a un consenso. Estamos ante un ejercicio práctico de la razón teológico-dialógica, que puede servir de ejemplo en otros ámbitos del cristianismo.

A su vez, los concilios ofrecen respuestas concretas a problemas concretos o, si se prefiere, respuestas parciales y limitadas a cuestiones igualmente parciales. Teniendo esto en cuanto, creo debe atenderse a la inteligente observación de T. van Babel: «las generaciones futuras no deberían sobreestimar la terminología de Calcedonia» [19] . No se olvide que muchos de los obispos participantes en el concilio de Calcedonia expresaron su desconfianza hacia la terminología utilizada y relativizaron los nuevos conceptos, por no responder a la experiencia religiosa popular. Si los obispos entonces mostraron esa desconfianza, por qué no vamos a poder expresarla hoy. Si a muchos obispos de entonces les parecían inadecuadas las expresiones allí empleadas, hoy con más motivo. No se trata, por tanto, de ser fieles a la literalidad del texto, que nos llevaría derechamente a actitudes fundamentalistas, sino de preguntarnos por la significación de Jesús el Cristo en la vida de los cristianos y cristianas, por su relevancia hoy en condiciones diferentes de aquellas en que se formuló la profesión de fe de Calcedonia, por la respuesta a la llamada de Jesús y, en definitiva, por las condiciones del seguimiento de Jesús en cada momento histórico. Es necesario recurrir a la mediación hermenéutica como algo constitutivo de la reflexión teológica.

Las definiciones, por muy precisas que sean, son sólo una aproximación a la verdad que quieren mostrar; nunca la agotan. De nuevo Bavel: «La letra de una definición no coincide completamente con la verdad que se desea expresar o, mejor dicho, la verdad que se desea expresar es siempre mayor que lo que puede expresarse en conceptos» [20] . A esto cabe añadir con Rahner que los dogmas son convenciones lingüísticas y comunitarias y, por ende, con el correr de los tiempos y los cambios culturales, pueden ser formulados de forma distinta a como se formularon originariamente. Además, la reglamentación del lenguaje no puede confundirse con la realidad [21] .

[19] . T. van Babel, «La significación de Calcedonia entonces y ahora»: *Concilium* 173 (1982), 380-390, la cita en p. 382.

En la definición de Calcedonia no aparece referencia alguna a la vida terrena de Jesús de Nazaret, a su ministerio público, a su pasión, a su muerte, a la experiencia de la resurrección vivida por sus seguidores. La perspectiva desde la que se habla de Jesús es ajena a la perspectiva de loas relatos evangélicos. El Cristo de Calcedonia es un ser estático, inmóvil, sin acción ni pasión, sin actividad ni movimiento, sin historia ni vida terrena. Es verdad que se acentúa su humanidad, pero no se ofrece ni una sola manifestación de la misma. Es una humanidad a-histórica, sin valor intrínseco en sí misma. La humanidad es relevante sólo en la medida en que opera como mediación para la manifestación del mundo de lo divino. La ruptura con el Jesús histórico es total. El Jesús nacido en Palestina es trasladado conceptualmente a Grecia.

El Cristo de Calcedonia es tan perfectamente humano que tiene más parecido con un retrato robot que con la vida real de los seres humanos que se alegran y entristecen, penan y gozan, viven y mueren, cambian de opinión, sienten miedo, e incluso pánico, tienen dudas de fe -e incluso, a veces, la pier-

[20] . *Ibid*., 388.
[21] . Cf. K. Rahner, «¿Qué es un enunciado dogmático?», en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid, 1964, 55-81; J.-J. Tamayo, «Dogma», en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 331-344.

den-, esperan y desesperan. Las cualidades atribuidas a Jesús no son humanas, sino divinas. Y esto es reduccionismo trascendentalista.

Por otra parte, la relación entre las dos naturalezas, la divina y la humana, es de **yuxtaposición**. Cada una tiene su campo de acción. Lo que, según van Bavel, lleva derechamente a un «dualismo práctico».

En la base de la definición estática y a-histórica de Cristo se encuentra un concepción igualmente estática y a-histórica de Dios. El Dios de Calcedonia es el Dios eterno, todopoderoso, inalterable, ajeno a los sufrimientos de los seres humanos y de la creación, que ni siente ni padece, ni se inmuta ni se altera por nada. El Dios y el Cristo de Calcedonia tienen muy poco que ver con el Dios y el Cristo de la carta a los Filipenses (Flp 2, 6-11), y menos aún con el Yahvé compasivo del Exodo o con el «Siervo de Yahvé» de los cantos de Isaías.

En la formulación cristológica de Calcedonia, lo mismo que antes en las de Nicea y Constantinopla, se produce un cambio en la mediación cultural, o si se prefiere, un desplazamiento a la hora de reflexionar sobre la persona de Jesús de Nazaret. Se pasa de un campo cultural, el bíblico, a otro, el helenístico; de un género literario, el relato, a otro, la argumentación; y, en consecuencia, del ámbito de la experiencia al del pensamiento racional. Coincido con J. Moingt en que el desencadenante de dicho desplazamiento cultural en relación con el sistema simbólico veterotestamentario presente en el Nuevo Testamento, es la incorporación del término «Logos» en el discurso cristiano [22] .

En el actual contexto multicultural del cristianismo, creo necesario superar la formulación de Calcedonia. Ni el Jesús de Dios de Calcedonia tiene que ver con el Jesús de Dios de los evangelios, ni el Dios de Jesús de Calcedonia tiene que ver con el Dios revelado por y en Jesús: amoroso, perdonador, reconciliador, solícito, solidario con los sufrientes.

Calcedonia intentó dar respuesta definitiva a una de las cuestiones fundamentales de la fe: la dialéctica humanidad-divinidad de Jesús de Nazaret, pero, quizá sin quererlo, se convirtió en el antecedente de un gran cisma, todavía hoy no superado [23] . Se salvan la humanidad y la divinidad, es verdad, pero en vacío, en abstracto. En cuanto a precisión conceptual, la definición resulta impecable. Pero en cuanto a su relación con el Jesús de la historia, cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia.

La dialéctica humanidad-divinidad

Durante muchos siglos la afirmación de la divinidad de Cristo se ha hecho a costa de la humanidad. Cuanto más crecía aquélla, más menguaba la humanidad, que se convertía en simple remedo o imitación, máscara o disfraz. La humanidad de Cristo era sacrificada en aras de la divinidad, dando lugar a un monofisimo doctrinal latente y a un monofisismo práctico patente. La figura de Cristo perdía toda su fuerza histórica y se convertía en mito. La resultante era un cristianismo con fundamento divino y sin radicación antropológica, una religión gnóstica, intemporal y deshumanizada.

[22] . Cf. J. Moingt, «La cristología de la Iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural»: *Concilium* 269 (1997), 87-95; J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, 2 vols. Cf. P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona, 1972, especialmente «El modelo calcedoniano y los reparos contra el mismo», 59-72.

[23] . «Fue precisamente el gran concilio de Calcedonia el que dio ocasión al primer gran cisma duradero de la Iglesia —afirma Hans Küng—, tan duradero que todavía no ha sido superado (la separación entre las Iglesias calcedonenses y las otras, que se apoyaban en el precedente concilio de Efeso). Porque tampoco Calcedonia había zanjado la cuestión para siempre. Pocos años después se desencadenó una disputa de inusitada violencia en torno al problema central eludido en Calcedonia: si Cristo o el mismo Dios pueden sufrir realmente», H. Küng, *Ser cristiano*, Trotta, Madrid, 1996, 133-134.

Durante muchos siglos la afirmación de la divinidad de Cristo se ha hecho a costa de la humanidad. Cuanto más crecía aquélla, más menguaba la humanidad

Hoy la relación humanidad-divinidad de Cristo no se plantea ni se explica por vía conceptual griega bajo la idea de «unión hipostática», sino por *vía relacional*. Jesús no vive ni actúa para sí, ni se predica a sí mismo, ni se considera el centro de nada. Su vida y su persona, su mensaje y su práctica son relacionales: están referidas a los demás -Bonhoeffer lo definió como «ser-para-los-demás»- y a Dios -padre y madre-. «Jesús -afirma Schillebeeckx- pone el epicentro de su vida en Dios» [24] .

En su relación con los demás, Jesús vive una experiencia radical de reconocimiento y acogida del otro como otro, como diferente e irrepetible, que se traduce en opción por los pobres y marginados. Esta opción se convierte en la dimensión fundamental de su vida. Con ello está reconociendo la dignidad a quienes la sociedad y la religión se la negaban. Para Jesús no hay extraños, extranjeros; todos son prójimos, próximos, hermanos y hermanas, hijos e hijas de Dios.

Con esa actitud, revela a Dios, pero no al Dios que se manifiesta majestuosamente en la naturaleza, ni al que compite en poder con los poderosos

[24] . E. Schillbeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 614.

La respuesta más adecuada a la pregunta ¿cómo Jesús es Hijo de Dios?, es, a mi juicio, la ofrecida por el mismo Schillebeeckx: «Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente». Quizá no se pueda decir más ni mejor

de la tierra y elimina a los enemigos; tampoco al Dios inapelable, a quien no se pueda recurrir en busca de ayuda, o al inaccesible, a quien no se pueda llegar más que a través de intermediarios, o al impasible, ajeno a lka compasión, o al inmutable, siempre el mismo, sin cambio, o al insensible al clamor de los que sufren. Jesús revela, en expresión de Ch. Duquoc, a un «Dios diferente» [25] , que actúa en la historia y se implica en la trama humana, al «Dios crucificado» (Moltmann), al «Dios débil y sufriente» (Bonhoeffer).

La relación paterno-materno-filial, observa Schillebeeckx, «constituye la humanidad de Jesús en su más honda autonomía» [26] . Lo que en un lenguaje no religioso se llama persona humana, se llama Hijo de Dios en lenguaje creyente cristiano, en base a la constitutiva relación de este hombre al Padre.

Según esto, humanidad-divinidad en Jesús no son compartimentos estancos, ni pisos superpuestos. Entre ellas no se da una dependencia jerárquica (sumisión) del Hijo al Padre, ni dominio de la primera sobre la segunda, y menos aún anulación del Hijo por el Padre. En suma, no hay engallamiento de la humanidad ni vaciamiento de la divinidad.

La divinidad, expuesta en madera muerta

La respuesta más adecuada a la pregunta ¿cómo Jesús es Hijo de Dios?, es, a mi juicio, la ofrecida por el mismo Schillebeeckx: «Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente» [27] . Quizá no se pueda decir más ni mejor. Yo, al menos, no soy capaz de hacerlo. Sí puede decirse de otra manera más vital, más cercana a las experiencias humanas. Es como lo expresa el teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer: «¿Qué es lo que quiere decir el proletariado cuando, en un mundo lleno de desconfianza, pregunta: "¿era Jesús bueno?". Quiere decir que en el caso de Jesús no hay motivos para desconfiar. El proletario no dice: "Jesús es Dios". Pero cuando dice que es un hombre bueno, dice más de lo que dice el burgués cuando afirma "Jesús es Dios"» [28] .

Especialmente sugerente es también la manera de entender la divinidad de Jesús (y del cristianismo) de la pensadora francesa Simone Weil. El carácter sobrenatural de Cristo aparece, según ella, no en los milagros —como quería la vieja apologética—, sino en el sudor de sangre, en la súplica por salvarse, en el sentimiento de abandono de Dios. «La divinidad —afirma en un texto de gran belleza literaria— está dispuesta para nosotros en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver. El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad» [29] .

La prueba de que el cristianismo es divino está en las palabras del Salmo 22, 2, recitadas por Jesús en la cruz, momentos antes de morir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 14, 43). Ciertamente es en la cruz donde se revela la verdadera identidad de Jesús, como se pone de manifiesto en el testimonio del centurión romano —citado más arriba—, que estaba al pie de la cruz, vigilando a los crucificados del Gólgota: «Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39). La muerte de Jesús es el lugar de revelación, de descubrimiento, de Dios.

En suma, Jesús revela a Dios en su vida con hechos y palabras. Lo revela en su praxis liberadora, en su opción fundamental por los pobres, en el movimiento de hombres y mujeres que le acompañan y comparten su proyecto de vida. El Dios que nos muestra es, en expresión de Schillebeeckx, un «*Deus humanissimus*» [30] .

Jesús, «Hijo de Dios»: una metáfora de la teología cristiana

El lenguaje religioso —también el de la fe cristiana —tiene carácter metafórico y simbólico. Más aún, diríamos que dicho carácter le es connatural. Y no puede ser de otra manera, ya que a través de él se intenta expresar lo indecible, lo que trasciende la realidad, la experiencia del Misterio, lo indecible e indemostrable empíricamente. Eso mismo puede decirse de la expresión «Hijo de Dios», considerada por M. Hengel como una «metáfora firme e imprescindible de la teología cristiana» [31] . Yo creo que es en el concilio de Calcedonia donde se pasa del uso metafórico de la expresión a su consideración dogmática. Y eso, a mi juicio, constituye una grave pérdida para la fe y el lenguaje de la fe. Coincido a este repecto con B. van Iersel —a quien he seguido muy de cerca en este capítulo— en que «quien llama a Jesús "Dios" habla quizá más intensa-

[25] . Cf. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1978.

[26] . E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, cit., 614.

[27] . *Ibid*., 627.

[28] . Tomo la cita del prólogo de H. Golwitzer al libro de M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca, 1974, 13.

[29] . S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1994, 128.

[30] . E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, cit., 627. «Humano como él -dirá L. Boff de Jesús-, sólo Dios».

[31] . M. Hengel, *El Hijo de Dios*, cit., 126.

mente en metáforas que quien le llama cordero, camino, verdad, vida, luz, vid y pan» [32] eso no constituye ninguna devaluación de Jesús de Nazaret. Supone, más bien, una vuelta al lenguaje metafórico que él mismo empleó para hablar de Dios y del reino de Dios. Ese lenguaje es el que mejor expresa el misterio de Dios. En último término, si, como afirma E. Schillebeeckx, en el título de uno de sus libros, los seres humanos son «relato de Dios», Jesús es la metáfora más expresiva o, si se quiere, la metáfora viva de Dios.

Quizá se comprenda mejor la consideración de metáfora que damos aquí al título «Hijo de Dios» aplicado a Jesús a través de un diálogo muy pertinente que imagina Nicholas Lash entre un cristiano y dos teólogos [33] . Un cristiano pregunta a un teólogo si es verdad o no la afirmación de que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. El teólogo le dice que, antes de responder a su pregunta, debe considerar si esa afirmación ha de entenderse en su literalidad o sólo metafóricamente. Si la afirmación se entiende como una descripción literal, resulta ininteligible, y si es inteligible, ha de ser tenida por falsa. Por tanto —concluye el teólogo— la proposición «Jesús es el Hijo de Dios» **es verdad, pero sólo metafóricamente**.

El cristiano no se da por satisfecho con la explicación, y pregunta si la proposición «Jesús es el Hijo de Dios» es verdadera o falsa. A lo que el teólogo responde sin vacilar: es verdadera. Tomando pie en las distinciones anteriores del teólogo, el cristiano vuelve a dirigirse a éste y le pregunta si la proposición «Dios existe» es verdadera de manera literal o sólo metafóricamente. El teólogo que antes había considerado la afirmación «Jesús es el Hijo de Dios» sólo metafóricamente verdadera, no duda ahora en afirmar que la proposición «Dios existe» es literalmente verdadera.

[32] B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento», cit., 36

[33] . Cf. N. Lash, «*Hijo de Dios*». *Reflexiones sobre una metáfora*: *Concilium* 173 (1982), 311-319.

En ésas estaban cuando se incorpora al debate otro teólogo que disiente de la última respuesta de su colega y dice que la afirmación «Dios existe» es metafóricamente verdadera, no en sentido literal. Ante esta respuesta, el teólogo que se había mostrado tan audaz al comienzo del debate, ahora se pone nervioso y reacciona diciendo que si la proposición «Dios existe» es sólo metafóricamente verdadera, no es verdad que Dios exista. A los ojos del primer teólogo, su colega recién llegado aparece como sospechoso de heterodoxia -lo que no le preocupa demasiado-, y de ateísmo -lo que sí le incomoda-. Nash, que se identifica con el teólogo recién llegado a la conversación, examina la posible utilidad de conceder la primacía del uso metafórico del lenguaje sobre el uso literal.

Alguien pensará que lo que constituye un misterio de la fe, en este diálogo del cristiano y los dos terólogos se torna un galimatías. Yo creo, más bien, que el diálogo muestra la complejidad del problema en un doble nivel: religioso y lingüístico; complejidad que no puede resolverse apelando a declaraciones magisteriales. Porque el contenido del título «Hijo de Dios» nada tiene de dogmático. Es la síntesis certera del relato de una vida, la de Jesús, donde se tejen la muerte y la resurrección. Una vida, descrita al modo parabólico, con todo su dramatismo, en la narración de los viñadores, donde, según vimos, es presentado como el profeta enviado de Dios, pero no del mismo rango que los anteriores profetas, sino como el último, el más grande y el que mantiene una relación más profunda con Dios en cuanto hijo amado. Una vida que, gracias al poder vivificador de Dios, logra vencer el poder de la muerte.

Jesús, Hijo de Dios en Asia

Jesús fue tan asiático como los fundadores del budismo y del islam. Sin embargo, apenas queda rastro de él en Asia. En una población con cerca de 3 000 millones de habitantes, sólo 25 millones se declaran cristiano, lo que representa poco más del 1%.

La vía por donde puede entrar Jesús en Asia hoy, cree el teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris, es la **soteriológica** o **liberadora**, tan presente en las culturas y religiones asiáticas. Cristo, Hijo de Dios, Señor, son sólo títulos, categorizaciones humanas, a las que recurre una cultura particular para intentar captar el misterio inenarrable de salvación presente en Jesús. La absolutez y unicidad no se encuentra en el título, que, al fin y al cabo, es una convención lingüística de una comunidad, sino en el misterio de salvación del que se consideran portadoras las religiones.

Jesús fue tan asiático como los fundadores del budismo y del islam. Sin embargo, apenas queda rastro de él en Asia. En una población con cerca de 3000 millones de habitantes, sólo 25 millones se declaran cristiano, lo que representa poco más del 1%.

Jordán y Calvario son, a juicio de A. Pieris, los dos momentos más representativos de la «inmersión bautismal» de Jesús en la realidad de Asia. En el Jordán, Jesús opta por el ascetismo profético de Juan Bautista, que tenía un contenido político subversivo. Cuando entra en el Jordán, Jesús se inicia en el movimiento del gurú asiático Juan Bautista, opta por los pobres por quienes había optado Juan y se enfrenta al poder político opresor. La inmersión en el Jordán constituye la mediación para manifestar ante el pueblo su función salvadora como el Hijo amado de Dios y el cordero de Dios.

El bautismo del Jordán conduce derechamente al Calvario. «¿Puede haber una religiosidad auténtica -se pregunta Pieris- sin una dolorosa participación en los conflictos de la pobreza? ¿Es posible una experiencia del "Abba" sin una lucha contra Mammón? De hecho, la religiosidad de su tiempo, mancillada como estaba por el dinero, conspiró con el poder colonial —la inveterada alianza entre la religión y Mamón que existía todavía en Asia— para plantar la cruz en que él revelaría su verdadera identidad: "Verdaderamente, éste era el Hijo de Dios" (Mc 15, 39)» [34] . Para que la dimensión revelatoria y mediadora se manifieste en el acontecer humano de Jesús, debe seguir el camino que vincula el Jordan de la religiosidad de Asia con el Calvario de su pobreza».

3. CUESTIONARIO

–¿Cómo entender el título de «Hijo de Dios» en las religiones y culturas aquí estudiadas?
–¿Cómo entender «Hijo de Dios» aplicado a Jesús de Nazaret?
–¿Qué sentido le dan Pablo, los evangelios sinópticos y los escritos de Juan?
–¿Cómo entender la expresión «hijos/as de Dios» aplicada a quienes creen en Jesús?
–¿Cuáles son las principales dificultades que plantea hoy la divinidad de Jesús de Nazaret: *a*) entre las personas cristianas; *b*) en entornos culturales no cristianos?

4. TEXTOS SUGERENTES

Definición del concilio de Calcedonia

Siguiendo a los santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdardemante hombre, de alma racional y cuerpo, uno en esencia con el Padre según la divinidad, también uno en esencia con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, menos en el pecado (Heb 4, 15); engendrado del Padre ante de todos los siglos según la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios, según la humanidad. Un mismo y único Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, jamás suprimida la diferencia de las naturalezas a causa de la unión, sino conservando cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no dividido o separado en dos personas, sino un mismo y único Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, tal como ya de antiguo nos enseñaron de él los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo transmitió la confesión de fe de los padres.

Concilio de Calcedonia (año 451)

Hijo de Dios, Liberador

Las formulaciones de la fe en Cristo son importantes, pero secundarias con respecto a lo que realmente se cree. En América Latina se le llama el Liberador. Los teólogos podrán y deberán desentrañar esas formulaciones para mostrar su equivalencia con las formulaciones para mostrar su quivalencia con las formulaciones del nuevo testamento y del magisterio. Pero lo importante es la realización de esa fe. Como ha dicho (...) Rahner, en el caso de que Jesús opere «de hecho sobre una persona concreta una impresión tan decisiva que ésta cobre el valor de entregarse incondicionalmente en vida y muerte a ese Jesús y se decida en consecuencia a creer en el Dios de Jesús», ése cree real y plenamente en Jesús como el hijo de Dios.

Jon Sobrino

«La palabra de Dios quiso ser asiática»

Cualquier rastreo cristológico en las culturas de Asia tropezará con el hecho de que ni Jesús ni la religión por él fundada han alcanzado en este continente una aceptación en gran escala. Los nombres de Gautama Buda y del profeta Mahoma son perfectamente conocidos en 0riente, mientras que Jesús apenas si es mencionado por la inmensa mayoría (más del 97 por 100) de nuestro pueblo. Sin embargo, Jesús no fue menos asiático que los fundadores del budismo y del islam. Incluso entre los que creen en él, ¿cuántos recuerdan que la palabra de Dios quiso ser asiática en espera de llegar a toda la humanidad? ¿Cómo es que los primeros asiáticos que le escucharon por nosotros y nos ofrecieron las interpretaciones normativas sobre su filiación divina abrieron una importante brecha en Occidente, pero no lograron penetrar en el complejo espíritu del alma asiática?

Aloysius Pieris

5. LECTURAS

O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1999.
Ch. DUQUOC, *Cristología. 1. El hombre Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2 1971, 369-436.
O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Editorial Católica, 1975.
J.-I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander, 1986.
M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1978.
W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1976.
H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977.
J. LOIS, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid, 1995.
J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975.
J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, 2 vols.
W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1973.
P. RICOEUR, *Le metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.
J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona, 1971.
J.-M. ROVIRA BELLOSO, *La humanidad de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1986.
E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.
P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona, 1972.
P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1996.
A. TORRES QUEIRUGA, *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS, Fe y Secularidad-Sal Terrae, Madrid-Santander, 1995.
VV. AA., *¿Jesús, Hijo de Dios?*: *Concilium* 173 (1982).
VV. AA., *¿Quién decís que soy soy?*: *Concilium* 269 (1997). ***R***

[34] . A. Pieris, «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia»: *Concilium* 173 (1982), 396.



USO Y ABUSO DE “LA PALABRA DE DIOS”

SEGUNDA PARTE DE TRES

Jeremías 18,1
La palabra que llegó a Jeremías de parte de YHVH. Decía: “Levántate, baja hasta la alfarería. Allí te haré oír mis palabras”.

Hechos de los Apóstoles 4,31
Proclamaban la palabra de Dios con valentía.

La palabra profética

En los escritos proféticos del Testamento Hebreo es digno de notarse que se refieren una y otra vez a “la palabra de Dios” en un sentido concreto: se trata de mensajes que reciben de viva voz de YHVH, Dios de Israel. El libro de Isaías comienza así: “Oíd, cielos; escucha, tierra, que habla YHVH” (1,2). En 1,10 leemos: “Oíd la palabra de YHVH, dignatarios de Sodoma; escuchad la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra”. En los párrafos siguientes figuran oraciones como éstas: “La palabra que recibió Isaías” (2,1); “pues de Sión saldrá enseñanza, y de Jerusalén la palabra de YHVH” (2,3); “así me ha dicho YHVH” (8,11) y “entonces vino a Isaías la palabra de YHVH” (38,4).

Isaías cuenta cómo una visión de la gloria de Dios lo sobrecoge, haciendo que exclame desesperadamente: “Ay de mí, estoy perdido pues soy un hombre de labios impuros” (Is 6,5). En seguida, un serafín, habiendo tomado una brasa del altar, vuela hacia él para tocarle la boca. Así, purificado de toda culpa, Isaías consigue reaccionar ante la voz de YHVH cuando éste formula la pregunta: “¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?” El profeta responde: “Heme aquí, envíame”. Acto seguido Dios le encarga transmitir mensajes hablados a todo el pueblo israelita (6,9).

Asimismo, el profeta Jeremías tiene plena conciencia de las palabras que Dios le dirige, como lo demuestra la narración siguiente (Jer 1,4-9, abreviada):

Vino a mí la palabra de YHVH. Decía: “Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocí... te hice profeta para las naciones”. Yo dije: ”¡Ay, Señor YHVH! He aquí que soy un muchacho, no sé como hablar”. Y me



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen’s Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones interna- cionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.



dijo YHVH: “No digas: ‘Soy un muchacho’. Dirás todo lo que te ordene expresar”. Y YHVH extendió su mano y tocó mi boca. Y me dijo YHVH: “He aquí que pongo mis palabras en tu boca”.

Los versículos Jer 7,1-2 rezan así: “La palabra que llegó a Jeremías de parte de YHVH: Detente en el portón de la casa de YHVH y declara allí esta palabra. Dirás: Escuchad la palabra de YHVH, todo Judá, todos los que entráis por estas puertas”. La esencia del mensaje plantea que el pueblo de Judá debe dar los pasos necesarios para asegurar la justicia que precisan los grupos sociales más vulnerables compuestos por viudas, huérfanos e inmigrantes. En Jer 9,19 el profeta se dirige a las mujeres: “Pues escuchad, mujeres, la palabra de YHVH, reciba vuestro oído la palabra de su boca”. En 10,1 el destinatario del mensaje es el pueblo entero: “Escucha la palabra que te dedica YHVH, oh casa de Israel”.

Estremecido por la insolencia de los falsos profetas, Jeremías exclama en 23,9: “Se me partió el corazón dentro de mí. Tiemblan todos mis huesos... por causa de YHVH, por causa de sus santas palabras”. El mensaje anotado en 23,28 manifiesta una orden emitida por YHVH: “El profeta... que tenga consigo mi palabra, que hable mi palabra fielmente”. Todo el capítulo 23 enfoca el fenómeno de los falsos profetas que abundan durante la vida de Jeremías y que pretenden descaradamente hablar en nombre de YHVH (23,1-2, 11-14, 25-32).

Con frases similares el profeta Ezequiel describe en 1,3 su primera experiencia de la presencia divina: “Al quinto día del mes... llegó la palabra de YHVH al sacerdote Ezequiel, hijo de Buzi”. En medio de una visión (2,7), una voz le ordena que hable a su pueblo. Al mismo tiempo le presentan un libro enrollado diciendo que se lo coma. Explica el profeta: “Y yo lo comí, y me supo en la boca tan dulce como la miel” (3,3). Continúa la voz divina: “Hijo de hombre, vete ya a la casa de Israel y declárales mis palabras” (3,4). A lo largo de los primeros 38 capítulos de este libro profético aparece repetidamente la frase “llegó a mí la palabra de YHVH” (3,16; 6,1; 7,1; 11,15; 12,1 ss.). Otros escritos proféticos recogidos en el Testamento Hebreo reflejan experiencias de la misma índole, vg. Oseas 1,1; Joel 1,1; Jonás 3,1; Miqueas 1,1; Sofonías 1,1; Ageo 2,20 y Zacarías 6,10.

Llegados a este punto, el material hasta aquí estudiado nos permite sacar la conclusión de que la frase “palabra de Dios” se refiere en muy contados casos a libros o documentos. En su abrumadora mayoría, los pasajes del Testamento Hebreo señalados arriba reflejan situaciones donde se comunican enunciados verbales. Los mensajes recorren una especie de cadena de transmisión que va de YHVH al profeta y del profeta al destinatario israelita.

La palabra evangelizadora

En el Testamento Griego reaparece la frase “la palabra de Dios”. En este nuevo contexto se modifica levemente su significado sin que se trate de una transformación radical. Por ejemplo, en los cuatro evangelios encontramos repetidas veces “la palabra de Dios”. En Lucas 3,2 leemos que “llegó a Juan la palabra de Dios”. De la misma manera que en los antiguos profetas hebreos la expresión alude a un mensaje concreto que a Juan Bautista le incumbe proclamar públicamente en la orilla del Jordán.

Con relación a la misión de Jesús por tierras de Palestina la frase aparece en el evangelio lucano, por ejemplo en 5,1: “Una vez se encontraba Jesús cerca del lago de Genesaret cuando se agolpó una multitud deseosa de oír la palabra de Dios”. En Lc 8,21 Jesús declara: “Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de

Dios y la ponen en acción". La misma idea se recalca en 11,28: "Benditos aquellos que oyen la palabra de Dios y la conservan". En el texto de Lucas es digno de notarse cómo el "oír" y "la palabra de Dios" van de la mano. Una especie de paralelismo existe en el evangelio de Juan 5,24: "El que oiga mi palabra y crea en el que me envió, tendrá vida eterna".

En el Testamento Griego, el libro de los Hechos es quizás el escrito que más a menudo recurre a la frase "la palabra de Dios" ofreciendo una abundancia de ejemplos. Una y otra vez alude a las buenas nuevas que anuncia Jesucristo. En 6,7 el autor habla del crecimiento del movimiento cristiano recién fundado: "La palabra de Dios se difundía y el número de discípulos en Jerusalén se multiplicaba". En 8,14 los apóstoles que están en Jerusalén se enteran de que "Samaria había aceptado la palabra de Dios", y en 8,25 Pedro y Juan predican "la palabra del Señor" en varios pueblos samaritanos.

Otros versículos característicos son éstos: "Y, una vez llegados a Salamina, fueron anunciando la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos" (13,5); "el gobernador mandó traer a Bernabé y a Saulo porque deseaba escuchar la palabra de Dios" (13,7); "al sábado siguiente se congregó casi la ciudad entera para escuchar la palabra del Señor" (13,44); "pero Pablo y Bernabé les hablaron con soltura diciendo: primero la palabra de Dios tenía que anunciarse a vosotros" (13,46), y "la palabra del Señor se difundía por toda la región" (13,49).

También en las cartas de los apóstoles la frase aparece a menudo si bien la forma puede variar. En su epístola a los Colosenses, Pablo exhorta en 3,16 a sus lectores y oyentes: "Que la palabra de Cristo viva en vosotros abundantemente". En la primera carta a los Tesalonicenses dirige un elogio a la congregación: "Desde vosotros la palabra del Señor ha resonado en Macedonia y Acaya" (1,8), y en 2 Tes 3,1 invita a sus destinatarios a que ruegen "para que la palabra del Señor siga propagándose". En Rom 10,8 Pablo se refiere a la palabra que "está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, y es la palabra de la fe que nosotros predicamos". En estos términos alude al reconocimiento de Jesús como Señor y la importancia de creer de corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos (10,9).

A su vez, el autor de la primera carta de Pedro se refiere en 1,23-25 a "la palabra viva y duradera de Dios" y "la palabra del Señor" que permanece eternamente. Recalca cómo se ha "proclamado" dicha palabra. Se trata, pues, del evangelio traído por Jesucristo y transmitido mediante la predicación directa. El Apocalipsis explica en 1,9 que su autor vive exilado en la isla de Patmos "por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús", es decir, debido a su actividad misionera. Observamos en Ap 17,17 cómo "la palabra de Dios" adquiere un tono de "la voluntad de Dios" o "el mandamiento divino": "Pues Dios les ha infundido la resolución de hacer su voluntad... hasta que se ejecuten las palabras de Dios".

El sintético análisis aquí realizado nos permite comprobar varios hechos: (1) en ambos Testamentos de la Biblia, el término "la palabra de Dios" se refiere principalmente a mensajes hablados emanados de la boca de Dios, o que hablan de Dios; (2) en el Testamento Hebreo "la palabra de Dios" o "la palabra del Señor" alude primordialmente a las profecías y (3) en el Testamento Griego la misma frase se aplica de manera constante a la proclamación del evangelio de Jesucristo. Los apóstoles Pablo y Pedro pertenecen a una generación a la que le resulta natural expresarse en estos términos sobre un mensaje extraordinario que permea y llena su vida. Se consumen en ansias de transmitirlo a las miles de personas necesitadas de conocer las buenas nuevas.

(continuará) ***R***



El sintético análisis aquí realizado nos permite comprobar varios hechos: (1) en ambos Testamentos de la Biblia, el término "la palabra de Dios" se refiere principalmente a mensajes hablados emanados de la boca de Dios, o que hablan de Dios; (2) en el Testamento Hebreo "la palabra de Dios" o "la palabra del Señor" alude primordialmente a las profecías y (3) en el Testamento Griego la misma frase se aplica de manera constante a la proclamación del evangelio de Jesucristo

"TEXTOS CANÓNICOS" *versus* "MANUSCRITOS ORIGINALES"

benjaminoleac.blogspot.com



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

A propósito de los textos que sirven de base para la reflexión bíblico-teológica.
Un enfoque y análisis crítico

UNA IDEA MUY POPULAR en la tradicional teología cristiana y evangélica (marcada por lo general por algunos tintes fundamentalistas), es que la autoridad de la Biblia depende básicamente de la existencia (todavía no probada, pero sí necesitada y dada como un hecho) de unos manuscritos originales "infalibles".

La sospecha que mueve este tipo de afirmación es que si los manuscritos originales no fueron "infalibles", la Biblia perdería todo su valor y trascendencia, comenzando por el hecho de que la anhelada "inerrancia de la Biblia" (en el sentido más amplio de la palabra), perdería su garantía y los fundamentos sobre las que se ha levantado tal hipótesis.

Pero cabe preguntar, si en realidad el que los manuscritos originales de la Biblia no hayan sido "infalibles" haría sucumbir la capacidad de impacto y de inspiradora que ha tenido la Biblia en los aproximados 17 siglos que tiene de su existencia (en la forma en que nos ha llegado compuesta por un Antiguo o Primer Testamento y un Nuevo o Segundo Testamento como fenómeno propiamente cristiano); esto así, sin dejar de lado la historia particular de varios siglos de existencia que tuvo y ha tenido por separado el canon hebreo o Tanaj (mucho antes y después de la existencia de la Biblia como tal, y como realidad propiamente cristiana).

Por otro lado, otra forma de encarar el mismo asunto es preguntándonos: Si el valor de la Biblia depende de la existencia de unos manuscritos originales "infalibles", manuscritos que en realidad no existen y que ni quiera te-



nemos la seguridad de que efectivamente hayan existido (pues la afirmación de su existencia no ha sido más que una presunción), ¿Dónde, pues, estamos? ¿Con qué nos quedamos? ¿Cómo podría sustentarse hoy el valor de la Biblia si insistimos en hacer depender su valor y trascendencia precisamente de la existencia de unos manuscritos que, al margen de cualquier presunción, sencillamente no los tenemos, sencillamente no existen?

Además, si el valor de nuestra reflexión teológica ha de depender en lo absoluto de que la misma parta o se sustente en la consulta de unos manuscritos "infalibles", ¿qué valor tendrá la reflexión teológica cristiana que, por cierto, tiene siglos de existencia, pero que no se ha hecho sobre la base de unos manuscritos originales (sino en copias de copias, de copias), que no se ha sustentado ni podrá sustentarse en el presente y en el futuro en la consulta de unos manuscritos originales "infalibles"?

Si se pone como condición *sine qua non* que el valor de la Biblia y de la reflexión teológica que parte de ella y se sustenta en la misma, dependa de la existencia de unos manuscritos originales "infalibles", es de esperarse que la reflexión teológica con base en la Biblia sólo tendría un genuino fundamento precisamente si se hace con base en tales manuscritos.

Pero las cosas se complican cuando tenemos que admitir, por un lado, que nunca se ha podido probar la existencia (y en realidad no podemos estar seguros de que alguna vez hayan existido) de tales manuscritos "infalibles". Por otro lado, el que si alguna vez asistieron tales manuscritos, lo cierto es que no los tenemos.

Además, cuando analizamos el uso y dependencia del canon hebreo (el Tanaj, el Antiguo Testamento) por parte de los autores del Nuevo o Segundo Testamento, descubrimos algunos detalles interesantes.

En primer lugar, la apelación que hace el Nuevo (Segundo) Testamento al Antiguo (Primer) Testamento, no la hace mediante el empleo de algunos manuscritos originales "infalibles", sino más bien mediante el empleo de copias de copias.

En segundo lugar, la apelación que hicieron los autores del Nuevo Testamento del canon hebreo, por lo general la hicieron mediante la Septuaginta (traducción griega del Antiguo Testamento).

Estas dos observaciones nos permiten afirmar con toda seguridad que la apelación al Primer Testamento por parte del Segundo Testamento, jamás se hizo sobre la base de unos manuscritos "originales", y mucho menos sobre unos "originales infalibles"; sino más bien con base en una traducción hecha de copias de copias y, por supuesto, no "infalibles".

Ahora bien, ante los hechos aquí presentados, una particular y típica reacción fundamentalista es la siguiente: "Si alguien insiste en que nadie ha visto los originales infalibles, ¡Es tan correcto como decir que nadie ha visto los originales falibles!". Esta afirmación la hace el teólogo protestante Clark Pinnok, en su obra **«Revelación bíblica, el fundamento de la teología cristiana»** (publicada por CLIE, año 2004, página 83). Ahora, un detalle que ignora Clark Pinnok, es que el proceso de copiado y reproducción textual que nos ha dado la Biblia no parece partir de unos supuestos "originales infalibles".

Estas dos observaciones nos permiten afirmar con toda seguridad que la apelación al Primer Testamento por parte del Segundo Testamento, jamás se hizo sobre la base de unos manuscritos "originales", y mucho menos sobre unos "originales infalibles"

Otro detalle que tampoco toma en cuenta el señor Clark Pinnok (detalle que en muchísimas ocasiones se les echa en cara a los exégetas muy preocupados por la arqueología de los textos), es que los textos normativos y que sirven de base para la actual reflexión teológica no son los textos de los manuscritos originales (y mucho menos los supuestos "originales infalibles"), sino la forma final en que los textos fueron canonizados y recibidos por las distintas comunidades cristianas en su momento.

Esto es muy bien claro, en primer lugar, respecto de la recepción y apropiación del canon hebreo por parte de las comunidades cristianas. La decisión a la que se llegó en la asamblea de Yabné (Jamnia) en los años 90 de la era cristiana, no tuvo que ver, ni se expresó respecto de algunos supuestos manuscritos "originales infalibles"; más bien se expresó, en términos muy específicos, sobre la forma textual que habían alcanzado los textos del Tanaj (el Antiguo Testamento hebreo) para ese entonces (forma que, por cierto, era de tipo consonántico, pues el texto masorético del cual depende nuestra exégesis actual del Tanaj, entraría en escena no antes de cinco o seis siglos después o un poco posterior).

En todo caso, respecto de la asamblea de Yabné (Jamnia) hay que decir que en dicha asamblea no fueron resueltos todos los problemas relativos al canon hebreo, que no se fijó propiamente allí un canon hebreo definitivo; sino más bien que las discusiones en torno al canon hebreo continuaron hasta finales del siglo II d.C. cuando por fin se estableció el consenso y la lista definitiva de los libros asumidos como canónicos.

En iguales términos tenemos que expresarnos respecto de varios concilios del siglo IV, hasta concluir en el tercer concilio de Cartago del año 397 de la era cristiana (el primero fue el primer Concilio de Cartago en el año 393, parece que hubo un segundo Concilio de Cartago, pues en el año 397 se habla del "Tercer Concilio de Cartago", finalmente, también se habla del Sexto Concilio de Cartago del año 419 de la misma era cristiana), cuando se expresaron respecto de los libros que se consideraban normativos para la fe cristiana.

Tales concilios, por supuesto, no se expresaron, no canonizaron, unos textos en manuscritos "originales infalibles", sino más bien, canonizaron y se expresaron respecto de manuscritos copias de copias, los cuales no eran infalibles, y que habían pasado todo un largo proceso de desarrollo, relecturas, exégesis, interpretación y transformación; proceso que no los hacía, ni los hizo, ni los hace equiparables con los originales, infalibles o no.



Cueva de Qumrán ubicada en la orilla noroccidental del Mar Muerto, cerca de un lugar conocido como Kibert Qumrán

Ahora bien, si la historia es testigo del impacto y de lo inspiradora que ha sido y sigue siendo la Biblia prácticamente en todo el mundo (no ignoramos el hecho de la poca o ninguna presencia de la fe cristiana con su Biblia en gran parte del globo terráqueo); parece, pues, que las premisas de la hipótesis de la necesidad de unos manuscritos "originales infalibles" están en crisis, y merecen reformularse si no es que abandonarse.

Finalmente, 1) Si las relecturas dentro del Antiguo o Primer Testamento mismo (el Tanaj) han tenido su innegable valor a pesar de sustentarse en copias de copias; 2) Si la lectura, interpretación y apelación que hace el Nuevo o Segundo Testamento (su teología) del Antiguo Testamento (el Tanaj), se hizo con base en copias de copias; 3) Si nuestra lectura, interpretación y apelación a la Biblia como tal (en su forma actual), se hace con base en unos textos canónicos no originales, ni infalibles, sino en la traducción de unos manuscritos no originales, ni infalibles y copiados cientos de veces; nos parece verosímil concluir en que no necesitamos la hipótesis de la existencia de unos manuscritos "originales infalibles", pues su sustentación origina más crisis que los supuestos fundamentos que provee.

En conclusión, la actual reflexión teológica cristiana en sentido general, así como la loable pero interesada labor de traducción de la Biblia, no se sustenta ni se lleva a cabo sobre la base de la consulta y apelación de unos manuscritos "originales infalibles", sino más bien en unas copias de copias, tampoco "infalibles".

La actual reflexión teológica cristiana se sustenta más bien en la consulta y apelación de unos textos asumidos como canónicos y normativos, no originales, y mucho menos infalibles, por supuesto, bajo la premisa equivocada de que sólo se es «coherente» y «consistente» bíblica y teológicamente, cuando se lee la Biblia desde la perspectiva de una corriente determinada y se concluye en ese análisis bíblico validando las suposiciones, premisas y conclusiones teológicas de dicha corriente.

.

Pienso que ayudará mucho a la interpretación cristiana de la Biblia, si los intérpretes cristianos no ignoran esta realidad en su labor de apropiación, lectura, relectura, apelación y aplicación de los textos bíblicos; así de sencillo. ***R***

FRUTOS DEL PROFETA

Suele ocurrir que vienen épocas que en las iglesias se suele poner de moda algún emisario y eso le da cierta fiabilidad para ser creído en todo lo que notifica, ya se sabe, crea fama y échate a dormir.

"¡Cuidado con los falsos profetas! Vienen a vosotros disfrazados de ovejas, pero por dentro son lobos feroces. Por sus frutos los conoceréis, pues no se recogen uvas de los espinos ni higos de los cardos. Así, todo árbol bueno da buen fruto; pero el árbol malo da fruto malo. El árbol bueno no puede dar mal fruto, ni el árbol malo dar fruto bueno. Todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. De modo que por sus frutos los conoceréis."

"No todos los que me dicen 'Señor, Señor' entrarán en el reino de los cielos, sino solo los que hacen la voluntad de mi Padre celestial. Aquel día muchos me dirán: 'Señor, Señor, nosotros hablamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros.' Pero yo les contestaré: 'Nunca os conocí. ¡Apartaos de mí, malhechores!'" (Mt 7, 15-23).

Hermosa comparación la del profeta con un buen árbol frutal que alimenta con generosidad. Parafraseando algunos versículos, el texto nos diría lo que todos sabemos ya por experiencia: No se pueden pedir peras al olmo.- Todo buen profeta da buen fruto y el profeta malo da fruto malo. El profeta bueno no puede dar mal fruto ni el profeta malo dar fruto bueno. Todo profeta que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. De modo que por sus frutos los conoceréis.

Ser profeta fiel es una misión muy comprometida para cualquiera que le haya tocado ejercerla, pues de su boca no sale todo lo que se quiere oír y, por ello, a veces sale mal parado. Sin embargo, lucha contra su propia conveniencia y hace la voluntad del Señor.

Esta advertencia nos lleva a meditar mucho sobre esta función dentro y fuera de la iglesia. El buen profeta no acapara para sí todas las miradas, ejerce su función, principalmente la de anunciar y denunciar injusticias, soporta los reproches y luego se retira como buen árbol que es y permanece en silencio hasta el próximo encargo. No busca presumir de sus frutos proféticos pues lo que transmite viene de parte de Dios y él sabe que es un mero transmisor de su palabra. El profeta no come de sus frutos jugosos sino que son los demás quienes los aprovechan y juzgan si son buenos, si son verdaderos. Tampoco cobra por ellos sino que los regala, regala la gracia que le ha sido transmitida por Dios. Da la cara, no huye cuando le contradicen, no puede hacerlo.

Por otro lado está el profeta malo, el que habla en nombre de Dios y públicamente se dirige a él para que todos le estimen como a un buen enviado, necesita protegerse, justificarse y hace las gestiones pertinentes para ello. Suele tener muchos seguidores, vive de ellos, pero a este no le reconoce el Señor como suyo por muchas veces que haya recitado su nombre. Por mucho que se le pida que dé el fruto correcto, no puede hacerlo. Lo que se espera de él no sucederá.

Suele ocurrir que vienen épocas que en las iglesias se suele poner de moda algún emisario y eso le da cierta fiabilidad para ser creído en todo lo que notifica, ya se sabe, crea fama y échate a dormir. A este hay que examinarle los frutos que, por muchos y sanos que parezcan, pueden estar desabridos, podridos, leñosos, o lo que es lo mismo, no es un árbol sano, no puede dar lo que no tiene.

No saquemos el hacha maderera si oímos un mensaje certero dado con humildad y temblor. Cuidemos y protejamos a los profetas buenos pues, sin esperar elogios de nadie, son los ojos de los que no ven y el entendimiento de los menos dotados de sabiduría. Protegidos por su sombra escucharemos la voz de Dios. *R*



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Jesús murió como murió..., porque vivió como vivió(*)



LAS SIETE PALABRAS



Plutarco Bonilla A.

Fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

Sexta Palabra:
Consumado es. (Juan 19.30)

Se ha usado con frecuencia –incluso aparece en el breve texto de Cecilio Arrastía (de su libro *Diálogo desde una cruz*) que se ha imprimido en el orden de este culto– un juego de palabras entre los verbos "consumir" y "consumar". Quisiera ahora añadir este otro matiz: Jesús *consumió* su vida precisamente para *consumar* su misión.

Como sucede en casi todos los casos, ambos verbos son polisémicos, pues tienen diferentes significados. El juego de palabras con el que queremos reflexionar sobre esta "Sexta Palabra" se fundamenta en las siguientes acepciones, según se registran en el *Diccionario de la lengua española*, que publica la Real Academia de la Lengua:

Consumir: Gastar energía o un producto energético.
Consumar: Llevar a cabo totalmente algo.

En efecto, Jesús consumió su vida porque gastó todas sus energías, así como las gastamos, total o parcialmente (por lo general, más lo segundo que lo primero) todos los seres vivientes, incluidos los humanos en primer lugar.

Debemos tener en mente que "gastar" no significa necesariamente "malgastar" o "desperdiciar". La cuestión respecto de "consumir" es si se gasta la energía –o sea, respecto de lo que nos interesa ahora, *la vida*– apropiada o inapropiadamente, en lo que vale la pena o en lo superfluo, haciendo el bien o haciendo el mal, con un propósito o "al buen tuntún", "a lo que salga".

Hay vidas que son malgastadas. Pero ese no fue el caso de Jesús.

¿En qué la **consumió** él?

Desde la perspectiva real de aquel momento, los relatos de los Evangelios no dejan duda al respecto. Dedicó toda su vida, robándole muchas veces horas al sueño y al descanso, a hacer el bien a los demás, identificándose con ellos, realizando, según palabras del apóstol Pedro en su primer sermón después de Pentecostés, "maravillas,

(*) Este artículo es la revisión, ampliación y compleción de reflexiones presentadas en varias comunidades durante la liturgia del Viernes Santo.



prodigios y señales" (Hechos 2.22), lo que lo convirtió en "hombre acreditado por Dios". Para hacer el bien, no midió sacrificios: recorrió a pie toda la Galilea y fue varias veces a Jerusalén, no hizo acepción de personas y prestó particular atención a los más necesitados, tocó a leprosos y a muertos (lo que estaba prohibido por la ley de su pueblo), y no paró mientes en lo que decían de él, en secreto o abiertamente, los que se sentían superiores a los demás porque ostentaban el poder religioso, económico o político.

Así consumió Jesús su vida: proclamando la cercanía del reino de Dios e instruyendo al pueblo, pero no solo de palabra sino con todas sus fuerzas. Y eso significaba "consumir", "gastar energía". Hasta en una ocasión él mismo dijo que había sentido, al producirse la curación de la mujer que padecía flujo de sangre y que se había atrevido a tocar su manto, que "energía" (o sea, "poder") "había salido de él" (Marcos 5.30). Muchas veces, cuando leemos en los Evangelios los relatos de milagros, pasamos por alto este dato, y pensamos que a Jesús no le costaba realizarlos. Él no fue un mero prestidigitador. También él se agotaba, no solo por el desgaste natural del esfuerzo físico que las largas caminatas requerían, sino por la energía que salía de su interior y que necesitaba reponer con frecuencia.

A todo ello habría que añadir también el esfuerzo físico y espiritual que significaba para él la oposición y las polémicas en las que lo envolvían quienes veían amenazadas sus posiciones y se veían ellos mismos amenazados por lo que Jesús hacía a favor de los que aquellos despreciaban y por las implicaciones que sus acciones tenían.

Por otro lado, **consumar**, nos dice el diccionario, es "llevar a cabo totalmente algo". No se trata, en este caso, meramente de gastar energía, o la vida, sino de realizar a cabalidad una tarea.

Cuando, ya en la antesala de su muerte, exclama "consumado es", ¿qué se acababa de consumar?

En una ocasión, cuando sus discípulos estaban tratando de ver quién entre ellos sería el mayor en el reino que Jesús iba a establecer (según los criterios que ellos se habían fabricado, siguiendo las expectativas del pueblo y no las enseñanzas del propio Jesús), este les dijo de nuevo algo cuyo significado ellos mismos no pudieron captar, de lo obnubilado que estaban. Les dijo: "Porque el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en pago por la libertad de todos" (Marcos 10.45). Es lo mismo que había expresado en otras ocasiones, de diversas maneras y con otros términos. Pero ni siquiera así, con la claridad de sus palabras, pudieron entender.

Y desde lo que podemos considerar el significado teológico de aquel preciso momento, podemos afirmar que la muerte de Jesús es el preludio de la redención. Redención que se va a consumar plenamente con la resurrección, cuando el muerto vence a la misma muerte.

Ello nos lleva a unas reflexiones finales:

Primera, Jesús es plenamente consciente, y así lo manifiesta, del sentido que tiene su vida, o sea, de la misión que le ha sido encargada. Todas sus palabras y todas sus acciones tienen la finalidad de ir cumpliendo a cabalidad ese sentido y esa misión. Por eso, cuando afirma "Consumado es" (o, como traducen otros: "Todo está cumplido"), lo que está diciendo es que ha sido un siervo fiel y que ha terminado, más que satisfactoriamente, la misión que se le había encomendado y que él había aceptado de corazón, sin medir los costos. En la oración que Jesús hace a favor de sus discípulos, el mismo pronunció estas palabras anticipativas:

> Padre, la hora ha llegado: glorifica a tu Hijo, para que también él te glorifique a ti. [...] Yo te he glorificado aquí en el mundo, pues he terminado la obra que tú me confiaste.
> (Juan 17.1,4)

Segunda, debemos examinarnos continuamente a nosotros mismos, pues tenemos la tendencia a actuar como aquellos discípulos que solo consideraban los beneficios personales que pudieran obtener en el seguimiento de Jesús. Al final, cuando toda nuestra vida se haya *consumido*, ¿habremos *consumado* la misión que se nos dio?

Y *por último*, ya que como dijimos al principio, **recordamos** la muerte de Jesús para así **celebrar** su resurrección, tomemos en cuenta que el Jesús resucitado les dijo a sus discípulos algo cuyo pleno significado probablemente jamás podremos alcanzar: "Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros" (Juan 20.21; cf. Juan 17.18).

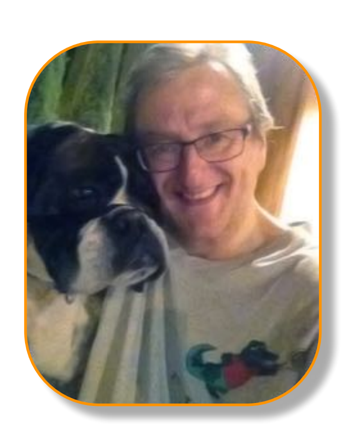
Jesús murió consumando su misión..., porque vivió consumiendo su vida para lograrlo. ***R***

A LA SOMBRA DE ERASMO



Recuerdo a aquella profesora con un cariño entrañable, madame Demeuldre, ya mayor, siempre con su moño y sus gafas caídas sobre la nariz, y esa mirada dulce, comprensiva que daba la sensación de que eras muy importante para ella. Yo tenía entonces 10 años.

Aquel día, la vieja maestra nos dijo: *Hoy os voy a hablar del Gran Erasmo*.



Julián Mellado

YA NO RECUERDO lo que nos dijo hace ya tanto tiempo. Lo que sí puedo decir es que la *sombra del gran Erasmo* me ha acompañado desde entonces. A lo largo de los años me lo he ido reencontrando en diferentes situaciones. Y cuanto más lo estudiaba, más me fascinaba, y *su sombra aumentaba*.

Cuando llegó el momento de estudiar la Reforma, me centré en la figura de Martín Lutero. Me llamaba la atención su valentía, su determinación, su confianza en lo que él creía. Hasta que me topé con su enfrentamiento con Erasmo. Mi viejo amigo volvía a aparecer en un momento clave. Lutero era el hombre de La Palabra, León X, el papa, era el hombre del Magisterio, y Erasmo era el hombre *de las palabras*.

Se encontró entre dos fuegos. Eran tiempos de conflictos, sobre todo de *pasiones,* y por qué no decirlo, tiempos de violencias. En ese marco de heroísmo y fanatismo, de Lutero y Leon X, aparecía la figura del hombre intelectual, reposado, pacífico que creía más en la argumentación que en el lenguaje de autoridad. Al pasar los años, veía cada vez más grande al pensador holandés y más pequeños a sus antagonistas.

Erasmo se negó a tomar partido, el conflicto era para él una desmesura pues temía las consecuencias de la escalada verbal que se iba produciendo. Admiró al principio la osadía de Lutero, pero se sintió defraudado cuando comprendió que se le llamaba a *las trincheras*. No, así no podía ser. Tendría que haber otro camino, otra *reforma*.

Así que decidió mantenerse independiente, necesitaba la distancia para *pensar libremente*. Erasmo no era partidario de la violencia, de la guerra por motivos religiosos, de la opresión, sobre todo debido a las diferentes interpretaciones de los dogmas. Lo esencial para él era lo que llamaba **la Filosofía de Cristo.**

Se podría decir de él, que creía en *la doctrina que sana* por encima de la sana doctrina.

Los antagonistas le despreciaron, por tibio, por indeciso, sin comprender realmente que estaba comprometido con algo superior a los dogmas. Su compromiso era con *el ser humano*. Le llaman "el primer europeo", pero podríamos llamarle "el primer habitante del país de Las Letras". Erasmo fue el hombre sin fronteras.

Partidario de la unión de la cultura clásica con el cristianismo. Admirador y continuador en esto del gran Orígenes, del que tomó no pocas inspiraciones.

Estudiando a Erasmo fui a dar con la lectura de los escritos de uno de sus discípulos que me marcaron tanto como él: **Sebastian Castelio.**

Erasmo me enseñó a ser intelectualmente y existencialmente independiente. No tomar partido en los conflictos que nos llaman a las trincheras. Es necesario tomar distancia para pensar libremente, evaluar, discernir, ponderar y buscar la salida que más favorece al ser humano. Erasmo, nos enseña a relativizar los absolutos que no lo son, como los dogmas religiosos y políticos. No se trata de que encontremos el camino a la paz, sino que **la paz es el camino.** Para ello leyó atentamente el Evangelio y descubrió lo que era esencial. Una manera distinta de vivir, la filosofía de Cristo.

Después, en segundo lugar, se podría discutir o debatir sobre doctrinas, siempre y cuando estemos seguro de que ya hemos sido sanados de fanatismos, dogmatismos e intolerancias.

Ya con la edad que tengo, cuando oigo hablar del prodigioso siglo XVI, mi pensamiento y afecto van para mi querido amigo Erasmo. Me da pena ver que su reforma humanista no triunfó, y Europa se sumergió en las tenebrosas guerras religiosas. Una vez terminadas esas guerras, aún persiste la idea de que el cristianismo es un asunto de doctrinas y dogmas. Pero la semilla del holandés dio fruto con el tiempo en los movimientos humanistas que desembocaron en la Ilustración y en la democracia.

Vivo a la sombra de Erasmo, con una curiosidad intelectual insaciable, un amor a la cultura clásica, un pavor a todo dogmatismo y fanatismo. Con él aprendí a asumir la soledad que acompaña el pensar libremente. Pero también la exigencia de pensar con rigor y siempre dispuesto a rectificar, a aprender. Vivimos tiempos donde se nos vuelve a convocar a tomar partido en conflictos políticos, sociales o religiosos. Hoy más que nunca es necesaria la moderación erasmiana, la apertura de mente, y el apaciguamiento de las pasiones. Se mantuvo íntegro en medio de las condenas de los posicionados en ideas inamovibles.

Con todo el respeto debido, cuando se celebró el 5º centenario de la Refor-ma, en mi corazón di gracias por Erasmo de Rotterdam, por Sebastian Castelio, por la herencia de humanidad que nos dejaron.

El mayor legado que recibí de Erasmo, fue mi deseo de querer ser *ciudadano del país de las palabras*.

Los que creemos en las palabras, y no en la fuerza, estamos en el mismo bando, aunque discrepemos en nuestras ideas. R



El escéptico no es el que no cree sino el que se cuestiona las cosas, y sobre todo el que investiga. Suspende el juicio hasta poder llegar a alguna conclusión o postura provisional. El verdadero escéptico (no confundir con el incrédulo) debe cuestionarse ante todo a sí mismo, su modo de aprehender la realidad, sus métodos de investigación. Se exige a sí mismo una probidad intelectual, un estudio riguroso según sea capaz, y un reconocimiento de los límites personales. Admitirá sencillamente su "no saber" en diferentes áreas. Su esfuerzo será minimizar en lo posible el "sesgo de confirmación" que sólo le hace ver lo que confirma sus a prioris. El escéptico duda y pregunta porque ama la Verdad, no porque la desprecie. Es consciente de que nunca la alcanzará del todo, pero vivirá buscándola. Admite, pues, que existen cosas que están al alcance del imperfecto saber humano. Diferencia lo inexplicable de lo inexplicado. El escepticismo bien entendido es lo único que nos puede salvar del autoengaño y de los dogmatismo de toda clase. La duda nos permite cuestionar esas autoridades autoproclamadas (religiosas, políticas y otras) y nos mantiene despiertos frente a las sedaciones ideológicas y sociales.

Julián Mellado

¿PARA CUÁNDO OTRA REFORMA?



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

EN LA EUROPA EN LA CUAL LUTERO desencadenaría la Reforma el pueblo llano estaba formado por gentes sencillas, con un alto grado de analfabetismo y un miedo atroz a la condenación eterna. La única voz que conocían y aceptaban en materia de fe era la proveniente de la Iglesia Romana. Algunos Papas y jerarcas habían aprovechado esta privilegiada situación para llevar a cabo toda una serie de abusos.

En este tiempo la Iglesia se había convertido en un gigantesco y exitoso sistema de recaudación y así grandes cantidades de dinero iban a parar, en su gran mayoría, a Roma con el Papa de turno a la cabeza.

La venta de las indulgencias era una actividad especialmente rentable. Con ello, se decía, se lograba acortar la estancia de las almas en el purgatorio e incluso se conseguía, en el mismo momento en el cual se depositaba el dinero, que un alma saliera de allí de inmediato. Otras indulgencias estaban destinadas a perdonar pecados en esta vida.

Los "vendedores ambulantes" de indulgencias recorrían las comarcas y poblaciones presentando el purgatorio como un lugar en donde el sufrimiento era constante, insoportable, y llamaban a las gentes a pensar en sus amigos y familiares ya fallecidos, lo que allí estaban soportando. Ellos, se les seguía diciendo, tenían la posibilidad de rescatarlos de tal estado, de liberarlos de tan largos padecimientos y todo por la simple compra de una indulgencia.

El Dios que se presentaba era alguien al que había que temer y mucho, un Juez duro al que se le podía comprar pero no arrancar algo de compasión. Por supuesto, lejos de estos dirigentes eclesiales existían muchos hombres y mujeres de fe verdadera, personas que dedicaban su vida al prójimo y se sabían perdonadas por Dios.

El pueblo era pobre, campesinos, pequeños comerciantes en el mejor de los casos, en general, gentes de muy escasos recursos. Además se ha de tener presente que las enfermedades en aquellos tiempos eran muchas y variadas y la mortandad muy alta. Las personas veían fallecer continuamente a conocidos y familiares y el miedo a la muerte estaba omnipresente. Desconocían la procedencia de estas enfermedades (como la terrible peste que diezmó a la población europea en este tiempo) y había mucho miedo a lo “oculto”, brujas, espíritus, etc. Así, si ellos partían de esta vida sin posibilidad de ser perdonados por sus pecados, ¿cómo iban a presentarse de esta forma ante Dios? Y si su lugar era el purgatorio lo mejor que podían hacer era comprar una indulgencia, una especie de salvoconducto para la otra vida aunque ello significara literalmente pasar hambre en la presente.



Lutero, después de una experiencia traumática por la que decidió dejar su vida secular y abrazar los hábitos, no podía desprenderse de una voz interior que le decía que hiciera lo que hiciera no podría jamás satisfacer a Dios. Estaba convencido de que nunca lo agradaría y ello le hacía vivir en una continua angustia, soportaba una constante tortura mental, espiritual, existencial.

Especialmente le aterraba el juicio final, conocía sus pecados y creía en el justo juicio de Dios. Por ello se esforzaba en practicar la oración, los ayunos, en hacer todo lo posible para ganar de alguna forma el perdón. Únicamente en un tiempo posterior, cuando llevaba a cabo su labor de docencia, es que descubrió la salvación por Gracia. Ello le ocurrió leyendo el libro de Romanos. Su alma conoció un reposo que sólo había alcanzado a soñar, era un nuevo hombre.

El futuro reformador pensaba que el Papa no estaba al tanto de este abuso del clero en relación a las indulgencias. Como consecuencia escribiría sus 95 tesis con la esperanza de que se produjera un debate en el seno del catolicismo y que cuando el mismo llegara al conocimiento del “Santo Padre” éste pondría fin a tal despropósito. Sin embargo era del propio Papa, León X, de donde todo procedía.

No hacía mucho que la imprenta se había inventado y algunos alemanes que sabían leer latín copiaron las tesis de Lutero, las tradujeron al alemán y las imprimieron. En pocas semanas las tesis del Lutero eran leídas en gran cantidad de lugares.

Esto provocó un gran impacto en el Vaticano. Todo su sistema de financiación, la inmensa fortuna que le llegaba y que igualmente gastaba (especialmente en la nueva Basílica de San Pedro) estaba en peligro.

El Vaticano, como consecuencia, sacó una bula contra él, o se retractaba o que se abstuviera a las consecuencias. Así se preparó la conocida *Dieta de Worms* en 1521. Allí estaba presente el mismo emperador, Carlos V.

Finalmente se colocó a Lutero en la gran encrucijada, o se retractaba de sus escritos o iría derecho a la cárcel que en la práctica significaba morir en un calabozo. Lutero pidió un día para pensar, para orar, y cuando la Dieta volvió a reunirse hizo su famosa declaración que ya forma parte de la historia:

> A menos que no esté convencido mediante el testimonio de las Escrituras o por razones evidentes —ya que no confío en el Papa, ni en su Concilio, debido a que ellos han errado continuamente y se han contradicho— me mantengo firme en las Escrituras a las que he adoptado como mi guía. Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia. Que Dios me ayude. Amén.

Fue un grito llamando a la libertad de conciencia, a la supremacía de la Palabra de Dios por sobre cualquier institución política o religiosa. Lástima, pero no pasaría mucho tiempo en el cual demostraría que él también era un hombre de su tiempo e intentaría, en variadas ocasiones, forzar y destruir las conciencias de otros.

Después seguirían días de graves errores por parte de los padres de la Reforma que parecían no haber aprendido casi nada de los errores que habían combatido.

Lo que hiela la sangre es que al presente, a cinco siglos después de la Reforma, una parte de los descendientes espirituales de aquellos reformadores siguen cayendo en los mismos y graves pecados tanto de unos como de otros.

Ahora nos encontramos ante el hecho de que de nuevo se ha de enseñar la salvación por pura gracia, por fe, en medio de un auténtico escándalo financiero que es aceptado y consentido por un pueblo bíblicamente analfabeto. La historia se repite pero ahora con unas características propias que superan la mezquindad del pasado.

Diferentes estudios indican que la llamada *Teología de la Prosperidad* es casi omnipresente. Unas cifras apuntan a que el 66% de las iglesias evangélicas, dos de cada tres, o son parte y promueven esta ideología o están claramente afectadas por ella.

Si nos centramos en América Latina allí la concentración de este tipo de creyentes es aún mayor. En este sentido el panorama es desolador ya que el reinado de la *Teología de la Prosperidad* es indiscutible. Una gran masa de personas no conocen otro evangelio y hay auténticas dificultades para encontrar iglesias que prediquen con base en las Escrituras más allá de un literalismo que raya en lo fanático. No es solamente una tendencia o una moda sino que se trata de toda una subcultura.

Se declara que ser pobre es pecado, que Dios no quiere que estemos enfermos y, en contraste, que sí desea que tengamos la mejor de las casas o el más potente de los automóviles. Todo ello se presenta con mensajes que son una clara manipulación de textos bí-

La vida cristiana no trata de lograr una mansión o riquezas sino de tomar una cruz y seguir al Maestro. Si ser pobre es un pecado el primer y más grande pecador sería el propio Jesús

blicos que hablan sobre la siembra y la cosecha y éstas, se dice, no es de otro tipo que económica y de sanidad. El razonamiento es sencillo, el que mucho dinero da mucho recogerá.

Se enfatiza el hecho de que Dios ha realizado promesas a este respecto y, por ello, si respondemos con generosidad el Todopoderoso está obligado a contestar de la misma forma. No puede hacer otra cosa, ahí están las promesas, ha pactado con su pueblo.

Se llama vez tras vez, reunión tras reunión, programa de televisión tras programa de televisión, a pasar al frente y dar cuanto más mejor. Si se está enfermo estos mismos "actos de fe" equivaldrán a tomar una posición de autoridad y reclamar nuestro milagro. No hay que dudar, se trata de una visualización mental, de una declaración de fe positiva. La verdadera doctrina bíblica está totalmente ausente.
La alabanza busca crear un clima de manipulación emocional. Se van repitiendo frases hechas, una especie de "mantras", se hacen declaraciones grandilocuentes a voz en cuello.

Por si fuera poco, estos "hombres y mujeres de Dios" no son creyentes normales. Se autodenominan profetas, apóstoles, hacedores de milagros, poderosos intercesores ante el Todopoderoso. Mientras el pueblo es esquilmado, engañado en medio de una gran ignorancia del verdadero evangelio, de hecho jamás los han escuchado.

En el pasado, al menos, uno compraba de una vez para siempre el perdón de determinados pecados o conseguía la liberación del purgatorio para un determinado familiar. Al presente la codicia no conoce fin, vez tras vez se reclama dinero a las mismas personas y si lo que se le ha prometido no se consigue (que por supuesto es la norma) la culpa recae sobre el propio creyente. Falta de fe, se le dice, tal vez estás en pecado...

Lutero entendió que era esencial que el pueblo pudiera tener la Palabra de Dios en su propio idioma y ello le llevó a realizar su propia traducción aunque se ha de decir que ya existían traducciones al alemán en esta época. Al presente, no es que el común de los creyentes no tenga acceso a la Biblia en su propio idioma sino que no la lee, y si lo hace está tan dirigido en la misma que no es capaz de tener voz propia.

El reformador dejó claro que no aceptaría ninguna interpretación que chocara abiertamente con lo que las Escrituras decían, ya viniera de un obispo o del propio Papa. Cayó en el error al creerse libre de cualquier prejuicio, de no ver sus propias limitaciones, de que en un sentido u otro todos somos "herejes", pero en nuestros días se acepta lo que el "profeta" o "apóstol" de turno quiera decir, él es la misma voz divina, el infalible. Antes había un único Papa, al presente los tenemos por miles.

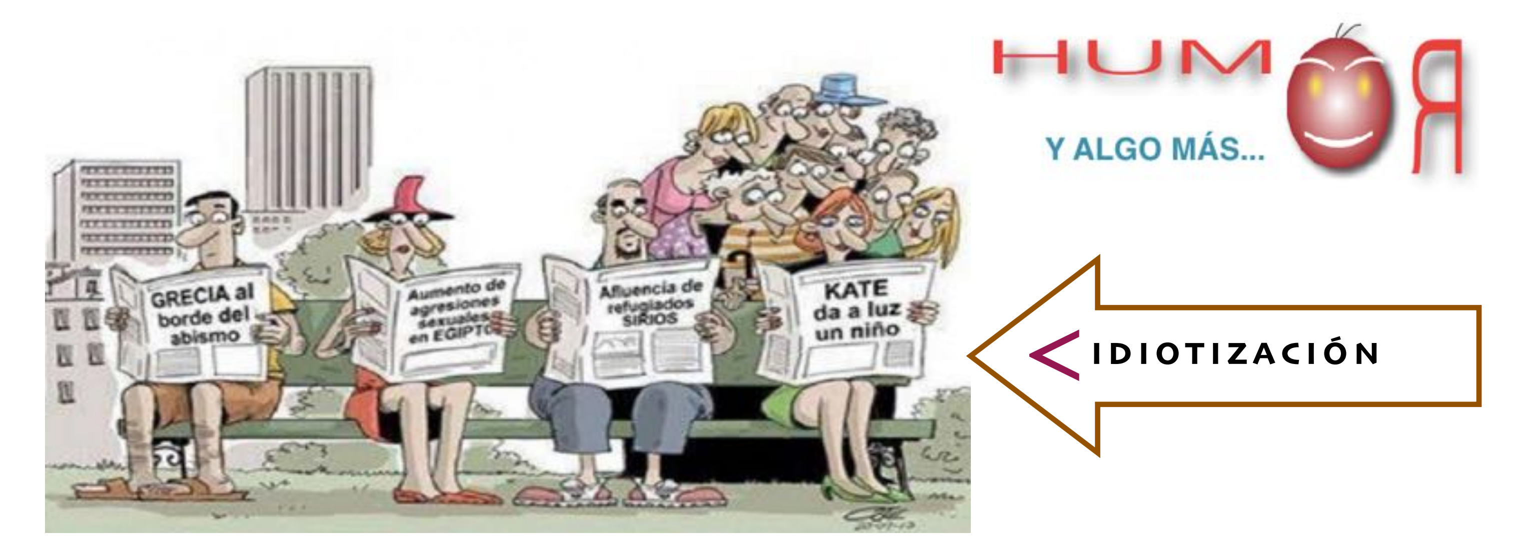
Lutero rompió con la idea de un sacerdocio exclusivo compuesto por una élite religiosa. Con ello redescubrió el sacerdocio universal, todos tenemos acceso a Dios sin intermediarios humanos. Hoy se trata a todos estos voceros de la prosperidad como especialmente ungidos, ellos tienen profecías directas de Dios, pueden declarar sanidades, dar incluso maldiciones para los que se opongan a ellos. Son tan especiales que hacen que el poder del Espíritu Santo se manifieste a su orden.

El verdadero evangelio ha sido sepultado bajo la codicia y la mentira de unos pocos y la ignorancia de unos muchos. Si bien declaran que la salvación es gratuita el resto de la vida cristiana parece una continua compra de favores divinos. Si en el siglo XVI se trataba de indulgencias y reliquias de todo tipo ahora se trata de la venta de aceite, agua o pañuelos ungidos.

La *Sola Fe* de la Reforma se relacionaba en cómo la persona se apropiaba de la salvación, cómo la hacía suya y tenía muy presente que la misma era un don divino. No tenía nada que ver con el pensamiento positivo ni con toda una serie de técnicas de manipulación psicológica. Es como volver a la idea de salvación por obras, yo coloco mi dinero y mi fe a cambio de algo de parte de Dios. Es por Gracia, gratuito, Dios no está a la venta.

La vida cristiana no trata de lograr una mansión o riquezas sino de tomar una cruz y seguir al Maestro. Si ser pobre es un pecado el primer y más grande pecador sería el propio Jesús.

Nos acercamos a la conmemoración de la Reforma, el día 31 de octubre. Será el momento de recordar todos los acontecimientos que la provocaron, cómo la misma supuso una auténtica revolución para la cristiandad con aspectos positivos y otros oscuros. Al presente, una gran masa de creyentes parecen vivir todavía en la época medieval. Tenemos el deber de denunciar estos hechos, a estos hombres y mujeres sin escrúpulos. Callar sería ser cómplices y renunciar a la única forma en la que la verdad puede llegar a no pocos creyentes que viven una nueva forma de paganismo y superstición. Debemos confrontar por todos los medios la mentira y tal vez en un futuro pueda darse algo parecido a una nueva reforma en el seno de un Pueblo que se considera a sí mismo como representante de Dios en la tierra. ***R***



EL FARSANTE

La sala estaba abarrotada, en su mayoría por ancianas damas. Se trataba de una especie de nueva religión o secta. Uno de los oradores se levantó para hablar, vestido únicamente con un turbante y un taparrabos. Y habló emocionadamente acerca del poder de la mente sobre la materia y de la psique sobre el soma. Todo el mundo escuchaba embelesado. Al acabar, el orador regresó a su sitio, justamente enfrente de mí. Su vecino de asiento se dirigió a él y le preguntó en voz baja, aunque perfectamente audible: "¿Cree usted realmente lo que dice de que el cuerpo no siente nada, sino que todo está en la mente y que la mente puede ser conscientemente influida por la voluntad?".
"Naturalmente que lo creo", respondió el farsante con piadosa convicción. "Entonces –le replicó su vecino– ¿le importaría cambiarme el sitio? Es que estoy en medio de una corriente…".

Muchas veces he intentado desesperadamente practicar lo que predico.
Si me limitara a predicar lo que practico, sería mucho menos farsante.

El canto del pájaro
Anthony de Mello

¿QUIÉN SOY YO?

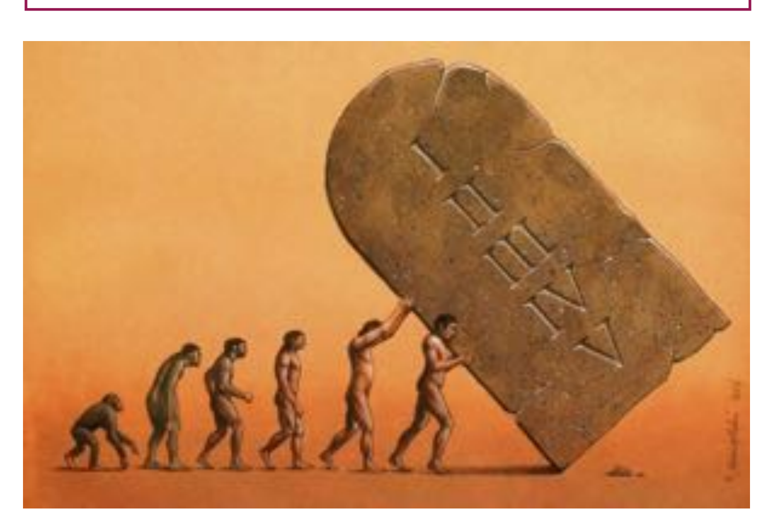
Este es un cuento de Attar de Neishapur.

El amante llamó a la puerta de su amada. "¿Quién es? –preguntó la amada desde dentro–. Soy yo" –dijo el amante–. "Entonces márchate. En esta casa no cabemos tú y yo".

El rechazado amante se fue al desierto, donde estuvo meditando durante meses, considerando las palabras de la amada. Por fin regresó y volvió a llamar a la puerta. "¿Quién es?". "Soy tú".

Y la puerta se abrió inmediatamente.

El canto del pájaro
Anthony de Mello





MUJERES FILÓSOFAS

"Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto" (Hipatia de Alejandría).

#6



Juan Larios

Presb. de la IERE

SEGUIMOS ANDANDO tras las huellas de aquellas primeras mujeres filósofas pertenecientes a la escuela pitagórica. **Filtis**, citada por Laercio en su Vida de los filósofos ilustres, y refiriéndose a Pitágoras. Al parecer, y según Gilles, era hija de **Teofris de Crotona** y hermana de Bidaco; personajes que el propio Gilles dice no haber visto en ningún otro lugar.

Otra de estas mujeres fue **Ocelo**, que según Gilles era hija de **Ocelo de Lucania**, discípulo de Pitágoras y del cual, según este autor, aun existe su obra "Sobre la naturaleza del Universo".

De nombre parecido era Ecelo, hija de Ecelo de Lucania. Estos personajes son nombrados por el pitagórico Arquitas en una de sus cartas a Platón.

Quilónides, hija, según Gilles, del sabio lacedemonio **Quilón**; aunque Diógenes Laercio no la nombre como hija suya, como hizo con Cleobulina y Cleóbulo; misterios del pensamiento.

Sara, mujer que solamente la encontramos nombrada por Gilles, pero ni Jámblico, ni Porfirio, ni Laercio lo hacen.

Habrotelia, hija de **Habroteles de Tarento** según Jámblico.

Equecratia, mujer del siglo III a. C. aprox. Según Gilles, citando a Jámblico, era originaria de Fliasia. Hija del filósofo pitagórico **Equecrates de Fliasia**, y del que Laercio dice:

"*Los últimos pitagóricos fueron los que vio Aristoxeno: Xenofilo Calcidense, de Tracia, Fanton de Fliasia, Equecrates, Diocles y Polimnesto, también de Fliasia*".

También del Siglo III a. C., era **Fintis**, hija de **Calícrate**s. Escribió, según Gilles, "*Sobre la templanza de la mujer*".

Perictione, citada por Estobeo. Escribió una obra titulada "*Sobre la sabiduría*".

Melisa, de la cual aun existe una epístola a Clareta, escrita en dórico, y que trata sobre los vestidos de las mujeres honestas. En ella dice cosas tan curiosas como que el rostro de una mujer honesta solo debe ser adornado con el color rojo, porque el color del rubor es ese, y el rubor proviene del pudor; de manera que el rubor es el color de la virtud. También parece ser que lo pensaban así Diógenes el Cínico y Sinesio.

Ródope. Según Gilles, esta pensadora se encuentra en una de las cuatro epístolas de Teano, extraídas del Códice Vaticano; la última va dirigida a ella. Según este mismo autor, no hay que confundirla con Ródope de Tracia, esclava de Jadmon y compañera de Esopo, amante del hermano de Safo.

Por último citamos a **Ptolemaide**, mujer que vivió entre los siglos II y III a. C. Natural de Cirene y citada por Porfírio en su "*Comentario a la teoría de la armonía de Ptolomeo*. >>…

En conclusión, después de esta andadura tras los pasos de las mujeres filósofas de la escuela pitagórica, hemos de decir que, como pensaba el propio Pitágoras, hay que luchar, entre otras cosas, contra la ignorancia, especialmente contra aquella que cosifica a la mujer convirtiéndola en un objeto de consumo propiedad del hombre o del sistema. Esta cosificación, desgraciadamente, la encontramos también en los ámbitos eclesiales; algo contra lo que hay que luchar sin cuartel.

Hay que aprender ciertos impulsos de los antiguos pensadores como Pitágoras, que influenciado por el orfismo entendía a todos los seres animados como parte de una misma familia y parentela. Hasta el punto que encontramos al propio Pitágoras en conversación con los animales para que no hiciesen cosas malas; incluso con los ríos mantenía conversaciones; esto nos lo cuenta Porfírio hablando de él. ¿Nos suena esta extraordinaria percepción de la realidad?; yo le encuentro mucha cercanía al mismísimo Francisco de Asís.

En definitiva, y como sería lógico, no podemos tampoco idealizar esta supuesta realidad de igualdad entre hombres y mujeres dentro de la escuela pitagórica; hay opiniones que la ponen, en parte, en duda; no olvidemos que también la escuela epicúrea aceptó mujeres, no quizás por el ideal de igualitarismo, como apunta Ángela Sierra Gonzáles, sino quizás por el rechazo de lo público .

No es cuestión de idealizar, es cuestión de normalizar; y, en este sentido, aun con las desigualdades obvias de aquella época, deberíamos aprender a entender que los seres humanos, las personas, y más desde el punto de vista bíblico y evangélico, hombres y mujeres somos iguales ante Dios; construidos a imagen del Creador. No hay diferencias, y las que hay no son más que anécdotas. *R*

NaturalezaPlural





SAPO DE CAÑA

RHINELLA MARINA

INFORMACIÓN Y CARACTERÍSTICAS

También llamado sapo neotropical gigante o sapo marino, es un animal que destaca por su grandeza física y por ser uno de los más antiguos que se hayan descubierto: se encontró en Colombia un fósil de sapo que data del período Mioceno, hace unos 5300 millones de años, y que no se diferencia del actual sapo de caña.

DESCRIPCIÓN DEL SAPO DE CAÑA

Este anfibio pertenece a la familia *Bufonidae*. Mide usualmente de 10 a 15 centímetros, pero se han encontrado algunos ejemplares más grandes. El mayor midió 38 centímetros y pesó poco más de 2.5 kilos.

La piel del sapo de caña es seca, verrugosa y de colores que varían entre los marrones, grises y amarillos, salpicada de pequeñas manchas oscuras. Las patas son cortas, con dedos desprovistos de membrana en su base.

Es una especie peligrosamente venenosa. Detrás de sus ojos posee dos glándulas que contienen un veneno llamado bufotoxina; así, esta toxina es liberada cuando el sapo está en peligro o se siente amenazado. En la edad adulta, el sapo de caña se arma de una piel altamente tóxica para repeler o matar a sus depredadores.

DISTRIBUCIÓN Y HÁBITAT DEL SAPO DE CAÑA

El sapo de caña es una especie oriunda del continente americano y habita desde el sur de Texas, Estados Unidos, hasta el sureste de Perú. Sin embargo, el sapo también existe en Australia y algunas islas del Pacífico puesto que en las primeras décadas del siglo XX varios ejemplares fueron llevados a esas tierras para controlar plagas de insectos que atacaban los cultivos. Irónicamente, hoy el sapo de caña se considera una plaga que acaba con los animales nativos y se encuentra dentro de la lista de los cien animales invasores más venenosos del mundo.

Por su distribución relativamente grande, este sapo está adaptado a los climas que van desde el semiárido hasta el tropical. Se le encuentra en pastizales, bosques tropicales, jardines e incluso drenajes.

COMPORTAMIENTO DEL SAPO DE CAÑA

No es un animal que pueda ser considerado significativamente agresivo, pero su capacidad para matar a otros animales, dada su toxicidad, le ha acarreado una popularidad poco positiva. Es terrestre y cuando llega a algún río, laguna o lago es solo para su reproducción.

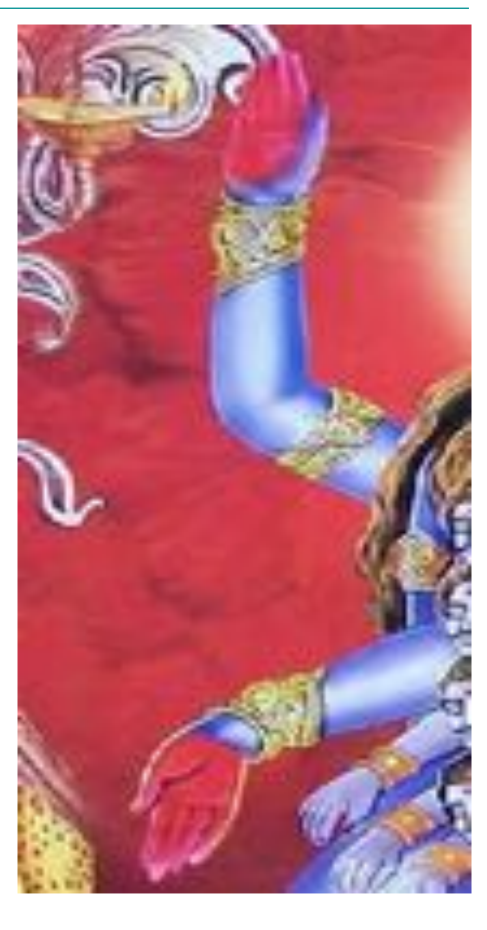
Recientemente se descubrió que usa hormonas del estrés para adaptarse a las altas temperaturas de las regiones secas de Australia y nivelar sus reservas líquidas. En pocas palabras, las utiliza para enfriar su cuerpo y evitar la deshidratación. [...]

Artículo completo (*)

(*) http://www.bioenciclopedia.com/sapo-de-cana/

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

#8



Descripción de la Madre Kali (VIII)



Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

LA IMPRESIÓN INMEDIATA que tiene la mayoría de los occidentales que contemplan por primera vez las imágenes de la Madre Kali es de asombro mezclado con temor: las innumerables armas que portan dichas imágenes, las calaveras y restos humanos que la cubren mueven naturalmente a esa primera impresión, pero ocurre que esos mismos occidentales pasan por alto que, en gran parte de esas imágenes, la Madre Kali ostenta dos manos derechas desarmadas, ejecutando determinados gestos.

Como ya dijimos en una nota anterior, se trata de *mudras* (gestos simbólicos ejecutados con las manos que remiten a determinados conceptos).

Por su parte, el judaísmo posee también su propio *mudra*: se trata del gesto ritual que consiste en mostrar ambas manos en forma de "V". Dicho gesto se puede apreciar en el mosaico presente en el frente de la Sinagoga de la calle Libertad (Buenos Aires). Para los que han visto "Viaje a las Estrellas", es el gesto que efectúa el actor Leonard Nimoy (de ascendencia judía).

El sentido de tal *mudra* se encuentra en las prescripciones rituales del Pentateuco, según el cual, los animales puros dignos de consumo humano son aquellos que ostentan la pezuña "hendida". Cuando al orar, los devotos judíos ejecutan ese gesto con las manos, remedan dos pezuñas hendidas, indicando, por lo tanto, pureza ritual.

Analicemos los gestos que hace la Madre Kali con sus dos manos derechas.



Fachada de la sinagoga de la calle Libertad (Buenos Aires)

La primera mano derecha de la Madre Kali está levantada con la palma vuelta hacia el contemplador. Se trata del *Abhaya Mudra* (gesto de "No –Temor") y es similar a nuestra forma occidental de saludar, siendo el *mudra* que ejecutan los devotos hindúes frente a los extraños. De hecho, se supone que en tiempos anteriores al Budismo se utilizaba como un símbolo para proponer amistad al acercarse alguien desconocido. Dicho gesto aparece a menudo también en las imágenes de *Buddha*.

Con dicho gesto, la Madre Kali se presenta como totalmente inofensiva para sus devotos, a la vez que les prodiga favores y fuerza espiritual, simbolizando la protección, la paz, y la disipación del miedo.

El gesto viene a significar: *"No temas, soy tu Madre"*.

La segunda mando derecha apunta a la tierra y también muestra la palma al contemplador. Se trata del *Varada Mudra* (gesto de generosidad o de concesión de favores, también muy común en imágenes de *Buddha*), indicando la disposición de la Madre Kali hacia la generosidad, gracia y misericordia desinteresada para con sus fieles. Con este gesto, se la muestra como predispuesta a conceder un deseo o a otorgar una bendición.

El gesto viene a significar: *"Soy Generosa contigo y te bendigo"*.



Leonard Nimoy en "Viaje a las Estrellas".

A esta altura, espero que los occidentales que se acerquen por primera vez a las imágenes de la Madre Kali comprendan que no estamos ante un "monstruo", sino ante una Madre severa con el mal pero cariñosa y desinteresada con sus devotos.

Jai Kali Ma



Saddhu (asceta hindú) ejecutando el Abhaya Mudra

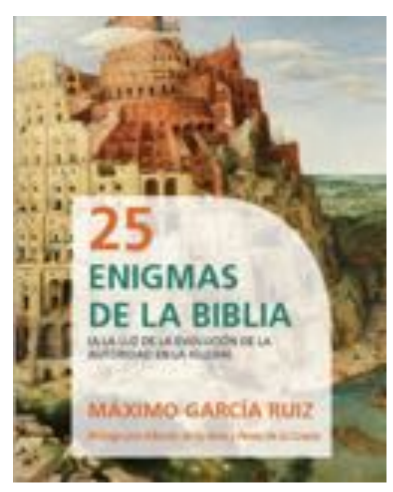


Varada Mudra.

25 ENIGMAS DE LA BIBLIA

PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE MAXIMO GARCÍA RUIZ

MADRID.- 27 DE SEPTIEMBRE DE 2.018



Veinticinco enigmas de la Biblia (a la luz de la evolución de la autoridad en la Iglesia), de Máximo García Ruiz (Noubooks, Tarragona, 2018).

En el inigualable marco de la Iglesia-catedral de la IERE/Comunión Anglicana de Madrid (calle Beneficencia18) , ha tenido lugar, en la tarde-noche del jueves día 27 de septiembre, la presentación del libro de Máximo García Ruiz **25 ENIGMAS DE LA BIBLIA**. Hace el número 22 de los libros publicados por este autor, a los que hay que añadir otros 12 en calidad de coautor o editor. Tanto esta nueva publicación como la anterior, de reciente publicación, ***Redescubrir la Palabra. Cómo leer la Biblia*** son, en palabras del propio autor, un homenaje a la Biblia en tiempos de gran confusión teológica, en la que diferentes formas de fundamentalismo y desvíos teológicos como la Teología de la prosperidad o la Teología de las emociones, se presentan como barreras para acceder libremente a la Biblia y encontrar en ella la Palabra de Dios.

Con la ausencia del escritor y periodista Juan Antonio Monroy, por enfermedad, que formaba parte de la Mesa de Presentación, los profesores Alberto de la Hera, catedrático emérito de la Universidad Complutense y Juan José Tamayo, Director de la Cátedra Ignacio Ellacuría de la Universidad Carlos III, presentados por el obispo Carlos López, completaron una semblanza del autor y desgranaron el contenido del libro presentado, remarcando su belleza literaria y su profundidad teológica, dentro de un lenguaje accesible a cualquier tipo de lector, despojado de tecnicismos.

LEER LA BIBLIA DESDE LA LIBERTAD Y AL SERVICIO DE LA LIBERACIÓN
(Aportación de Juan José Tamayo en la presentación del libro)



Juan José Tamayo
Director de la Cátedra de teología y ciencias de las religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid y Secretario de la Asociación de Teólogos/as Juan XXIII

Agradezco la invitación a presentar este libro que me permite hacer un reconocimiento al excelente trabajo socio-teológico-bíblico que viene haciendo el teólogo Máximo García Ruiz durante casi medio siglo.

1- Mi relación con Máximo García Ruiz ha venido fraguándose durante más de treinta años y cada vez ha sido más estrecha y se refuerza con la sintonía…

–Tuvimos el mismo director de tesis doctoral. Casiano Floristán Samanes, prestigioso teólogo pastoralista y catedrático durante cerca de cuarenta años en la Universidad Pontificia de Salamanca. Su rigor científico, su sentido crítico y su compromiso social nos marcó a los dos. Agradezco la invitación.

–Los dos somos miembros de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, conciencia crítica de la sociedad y del cristianismo en España. En ella hemos compartido responsabilidades directivas y organizado buena parte de los 38 Congresos de Teología celebrados ininterrumpidamente desde 1981.

–Ambos somos teólogos ecuménicos y compartimos una pertenencia crítica a nuestras respectivas confesión, catolicismo y protestantismo. En el Congreso de la institución protestante CLADE V, celebrado en 2012 en San José de Costa Rica, Harold Segura me presentó de esta guisa: "Tamayo es más protestante de lo que él cree y sabe". No le corregí. Quizá llevara razón. ¿Podría decir yo lo mismo del catolicismo de Máximo García, teólogo de la Iglesia Bautista? No lo sé. Leyéndolo lo encuentro protestante confeso y convicto; hablando con él lo veo más cercano al catolicismo. Será su actitud de diálogo, respeto y el objetivo común de construir un cristianismo liberador al servicio de las personas y los pueblos oprimidos. Esa es sin duda la pasión que nos une. A superar o, al menos, a relativizar.

2. El libro que hoy presentamos 25 enigmas de la Biblia (Noubooks, Tarragona, 2018, 248 páginas), ilustrado por su hija Rebeca García Pérez, me parece:

–Literariamente bello, escrito en un lenguaje asequible al público interesado por temas religiosos. Máximo García es un excelente escritor y comunicador. La fluidez de su lenguaje oral se refleja en sus textos: precisión, equilibro en el decir y escribir…

–Teológicamente sólido, bien fundamentado: sabe de lo que habla y habla de lo que sabe. Máximo García es un buen teólogo.


Foto: MANUELGA

–Bíblicamente, bien formado e informado, documentado y conocedor de los métodos exegéticos para el estudio de la Biblia hebrea de la Biblia cristiana, como demuestra en sus múltiples estudios e investigaciones.

Este libro es una nueva prueba de lo que acabo de decir. En él analiza 25 relatos bíblicos de diferentes géneros desde una triple óptica: ciencias naturales, sociales y bíblicas en un bien combinado juego interdisciplinar. Los llama “enigmas”, palabra adecuada que analiza, contextualiza e interpreta, pero no racionaliza. El enigma se mantiene de principio a fin.

Empezamos a leerlo con cierto morbo. Son textos que conocemos desde nuestra infancia. Nos los contaron en la clase de historia sagrada –obligatoria en la escuela franquista–. Nos llamaron la atención, nos intrigaron y quedaron grabadas en nuestro inconsciente personal y colectivo y vuelven constantemente a nuestra mente: la serpiente del paraíso, la torre de babel, el diluvio universal, la mujer de Lot, la detención del sol y la luna, Sansón, la ascensión de Elías al cielo, Jonás y el pez, la burra de Balaam, el caminar de Jesús sobre las aguas, la resurrección de Lázaro, el hablar en lenguas, la presencia de ángeles y demonios, el género apocalíptico y su carácter simbólico, el milenio, etc.

Todos ellos son fenómenos curiosos, que quizá hoy llamaríamos “paranormales”, muchos de ellos considerados milagros o al menos fenómenos que nos sorprenden e intrigan. ¿Frustra la lectura de cada relato? Depende de la intención con que los leamos:
–Si lo que se busca es la veracidad histórica de lo narrado, es decir, que Dios hace milagros y muta las leyes de la naturaleza, la reacción es la frustración.
–Si lo que se espera es que se nos desvele el enigma, nos va a defraudar.
–Si lo que buscamos es una información, una reflexión, un sentido e incluso una lección moral, el libro nos satisface plenamente.

3. Autoridad de la Biblia, criterios de lectura y autoridad de la Iglesia en dicha lectura.

Los criterios de lectura, relectura e interpretación de la Biblia que Máximo García utilizar son:

–La libertad “sin tabúes teológicos ni condicionantes eclesiales que limiten el fluir del Espíritu”.
–El reconocimiento de la autoridad de la Biblia frente a la cautividad de la que ha sido objeto por parte de las iglesias.
–La referencia final a Jesús de Nazaret.
–El papel fundamental del Espíritu Santo, a quien Jesús confía la dirección de la Iglesia.
–La importancia de la asamblea de los creyentes: “Ha parecido bien al Espíritu Sato y a nosotros”.

Máximo entra en el permanente debate sobre la Palabra de Dios y describe las dos tendencias principales: el fundamentalismo y la lectura hermenéutica:

–El fundamentalismo se caracteriza por leer la Biblia en su literalidad, considerando que su único sentido y significado es el literal. Todas las afirmaciones de la Biblia son palabra de Dios y dicen verdad en todos los terrenos. De los textos sagrados del judaísmo y del cristianismo se predica la *inerrancia*. Yo defino tal actitud como leer la Biblia con los ojos de los muertos. Uno de los resultados de dicha lectura es el conflicto con la ciencia. La respuesta a tan estrecha y chata lectura la encontramos en la certera afirmación de que “la Biblia nos enseña a ir al cielo, no cómo es el cielo”.
–La hermenéutica y sus diferentes métodos (crítica histórica, literaria, sociología, antropología social, historia política, historia social, etc,), que contextualizan los textos, estudian sus géneros literarios y van en busca del sentido…

En el libro no falta –no podía faltar– la crítica a la interpretación católica dogmática, que lee la Biblia desde el Magisterio y la Tradición, y antepone la autoridad de ambos a la del texto sagrado. En este caso, afirma, “se impone la monarquía absoluta, apoyada en una oligarquía reducida, la Curia romana, quien mantiene secuestrada la voluntad del papa, cuando se sale o pretende salirse de los cauces preestablecidos.” (p. 29).

En relación con la autoridad de la Iglesia, establece diferentes modelos de Iglesia: uno, en torno a estructuras fuertemente jerarquizadas; otro, el conformado en torno a estructuras sinodales, asambleas del clero y los fieles, asambleas autóctonas de cada comunidad. El modelo más peligroso es la lectura bajo el sometimiento a grupos oligárquicos y a la legitimación de los mismos. Ese ha sido tristemente uno de los modelos más utilizados en la aproximación a la Biblia a lo largo de la historia del cristianismo. Eso lo digo yo. Pero creo que Máximo García estará de acuerdo. Así lo confirmó en la presentación al referirse a la “teología de la prosperidad”.

¿Cómo leer la Biblia? Respondo con las lúcidas palabras del autor:

“Con el espíritu de libertad que se desprende de la Reforma (protestante) y con un profundo respeto a la revelación de Dios sirviéndose de estructuras imperfectas y de canales de comunicación humanos·. (p. 31).

Y yo añado: leer la Biblia al servicio de la liberación.

Enhorabuena, Máximo, por esta nueva obra. *R*





Vuelos y viajes espaciales

7. El programa ruso Soyuz

BAJO LA DENOMINACIÓN Soyuz, que en ruso significa unión, se engloban las naves y los cohetes de un programa creado a principios de 1960 por la extinta Unión Soviética. A diferencia del programa norteamericano coetáneo Apolo, las naves rusas Soyuz siguen operativas actualmente.



Las Soyuz son naves tripulables que pueden contar hasta con tres miembros a bordo. Son lanzadas al espacio por el vehículo de lanzamiento Soyuz. Este mismo vehículo también ha sido empleado para mandar al espacio misiones ajenas al programa Soyuz. Es el caso de algunas misiones científicas de la Agencia Espacial Europea (ESA), como la sonda Mars Express.

Orígenes del programa Soyuz

El programa Soyuz fue diseñado por el ingeniero ucraniano Serguéi Pávlovich Koroliov. Aunque fue creado también para misiones tripuladas a la Luna, a través de los programas Zond y N1/L3, jamás ninguna de sus naves ha llegado a alunizar. Su primer vuelo tripulado, el Soyuz 1, fue un rotundo fracaso. En abril de 1967, la nave se estrelló contra el suelo tras la reentrada, falleciendo su único tripulante, Vladímir Komarov. A pesar de sus pocos halagüeños inicios, el programa Soyuz, por su continuación en el tiempo, puede considerarse un éxito.



Cinco décadas de Soyuz

Durante más de 50 años, las naves Soyuz han ido evolucionando y enviando nuevas versiones al espacio. Entre los muchos modelos que han despegado desde 1967, la mayoría del Cosmódromo de Baikonur, en Kazajistán, algunos de ellos han sido emblemáticos. Entre otras, la nave Soyuz T, la Soyuz 7K-OK, la Soyuz TM, la Soyuz TMA o la Soyuz LOK.

Las naves Soyuz han orbitado la Tierra y la Luna, han viajado a la Mir y la Estación Espacial Internacional y han trasladado tripulaciones a estas estaciones. La nave espacial Soyuz eTMA-10M despegó el 25 de septiembre de 2013 con los cosmonautas rusos Oleg Kótov y Serguéi Riazanski, y el astronauta estadounidense Michael Hopkins a bordo. Su destino, la Estación Espacial Internacional (EEI). *R*

La NASA viaja al ecuador para preparar la llegada a un nuevo mundo

La agencia espacial realiza una expedición a Senegal y otra a Colombia para observar Ultima Thule, el primer planeta que va a visitar la humanidad después de Plutón

Daniel Mediavilla 17 AGO 2018 - 13:20 CEST

En enero de 2019, la sonda New Horizons descubrirá un nuevo mundo. La nave espacial que en 2015 visitó Plutón por primera vez lleva tres años viajando en busca de su próximo objetivo, a unos 1.600 millones de kilómetros de distancia del que durante mucho tiempo consideramos el último planeta del Sistema Solar. En los últimos años, se ha internado en el cinturón de Kuiper, una región poblada por objetos helados todavía rodeados de misterio. Allí se encontrará con un cuerpo (o quizá dos) de unos 19 kilómetros de diámetro que se ha bautizado provisionalmente como Ultima Thule.

Enviar un artefacto a 6.500 millones de kilómetros de distancia para que sobrevuele a solo 3.500 kilómetros de la superficie de un cuerpo relativamente pequeño requiere una precisión en los cálculos difícil de imaginar. Para alcanzar su objetivo, la NASA, que es la responsable de la misión New Horizons, ha realizado varias expediciones por todo el mundo para observar el paso de Ultima Thule por delante de algunas estrellas para poder conocer mejor sus características. El año pasado, varios equipos de investigadores colocaron sus telescopios en distintos puntos de la Patagonia argentina para fotografiar el objeto MU69, como se conoce oficialmente a Ultima Thule.

Hasta entonces, el único telescopio capaz de observar ese nuevo mundo había sido el Hubble, que fue el encargado de buscar el nuevo objetivo para New Horizons. Sin embargo, no había sido capaz de determinar su tamaño o su forma, algo que fue posible con las nuevas observaciones.

Este año se han realizado dos expediciones más, una a Senegal y otra a Colombia, para acabar de afinar el conocimiento que se tiene sobre el objeto del cinturón de Kuiper. Liderados por Marc Buie, el científico del Instituto de Investigación del Sudoeste en Boulder, Colorado (EE UU) que descubrió Ultima Thule, un equipo de casi cincuenta investigadores utilizó datos recogidos por el Hubble y por el satélite Gaia de la ESA (Agencia Espacial Europea) para colocar sus telescopios en una franja de 30 kilómetros sobre la que cayó la sombra de Ultima Thule después de recorrer miles de millones de kilómetros.



Recreación artística de Ultima Thule. También se plantea que sea un objeto binario Alex Parker

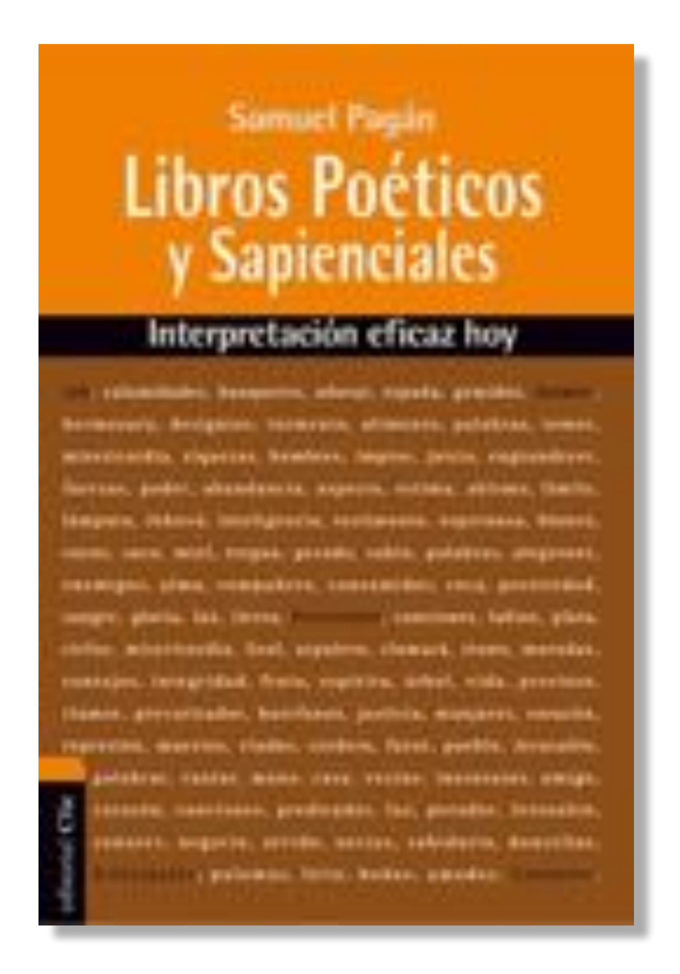
En las próximas semanas, los científicos de la NASA analizarán los datos recogidos para acabar de programar la trayectoria de New Horizons que el día de Año Nuevo de 2019, dentro de tan solo cuatro meses, llegará a un nuevo mundo, el más lejano jamás explorado por la humanidad. Entonces, podrá empezar a desvelar algunas incógnitas que no se pueden percibir desde lejos, como si es en realidad un sistema binario con dos rocas orbitando una junto a la otra o se trata de una sola.

Los datos que recoja también servirán para hacer arqueología del Sistema Solar. Como el cinturón de asteroides aunque mucho mayor, el cinturón de Kuiper está formado por restos de la formación de nuestro sistema planetario y es probable que aquellos objetos mantengan una composición similar a la que tenían en aquella etapa antiquísima. En su paso velocísimo sobre Ultima Thule, New Horizons también espera recoger alguna pieza más que añadir al inmenso y fragmentado rompecabezas de nuestros orígenes. *R*

https://elpais.com/elpais/2018/08/17/ciencia/1534502386_305853.html

LIBROS POÉTICOS Y SAPIENCIALES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Por Samuel Pagán



Libros Poéticos y Sapienciales del Antiguo Testamento

Los libros poéticos y sapienciales se encuentran entre los más leídos, apreciados y comentados por el pueblo creyente y también por todos aquellos interesados en la literatura universal, pues en ellos se expresan los sentimientos más profundos del ser humano en relación a la vida, el dolor, el gozo, el amor en la pareja, la esperanza y desesperanza, el sentimiento de justicia y de injusticia, la comunión con Dios y la difícil convivencia con el hombre. Así el libro de los Salmos, Cantar de los Cantares, Job, Lamentaciones, Proverbios, Eclesiastés.

VERSIÓN IMPRESA: 12, 34 €
VERSIÓN DIGITAL: 6, 49 €

https://www.clie.es/colecciones

[*] https://www.clie.es/wp-content/uploads/

El PRIMER CAPÍTULO ofrece información esencial sobre la poesía hebrea y la literatura poética y sapiencial en la Biblia.

El CAPÍTULO DOS analiza el libro de Los Salmos desde una perspectiva distinta a todo lo que se conoce, presentando temas tan novedosos e interesantes como «mujeres salmistas».

El CAPÍTULO TRES trata del Cantar de los Cantares, su naturaleza, estilo, canon texto, contenido y sus formas de interpretación.

El CAPÍTULO CUATRO está dedicado al libro de las Lamentaciones del profeta Jeremías, que la Biblia hebrea incluye con los "ketubim".

Los CAÍTULOS del CINCO al SIETE, analizan respectivamente los libros de Job, Proverbios y Eclesiastés.

Y finalmente dedica el CAPÍTULO OCHO a los llamados libros Deuterocanónicos desde una perspectiva evangélica, analizando su contenido y su aportación histórica.
Se completa con una bibliografía.

Invitamos al lector para valorar mejor la calidad de la obra a pulsar arriba en LEER PRIMER CAPITULO donde podrá analizar con detalle el Índice y el Prefacio del autor. [*]

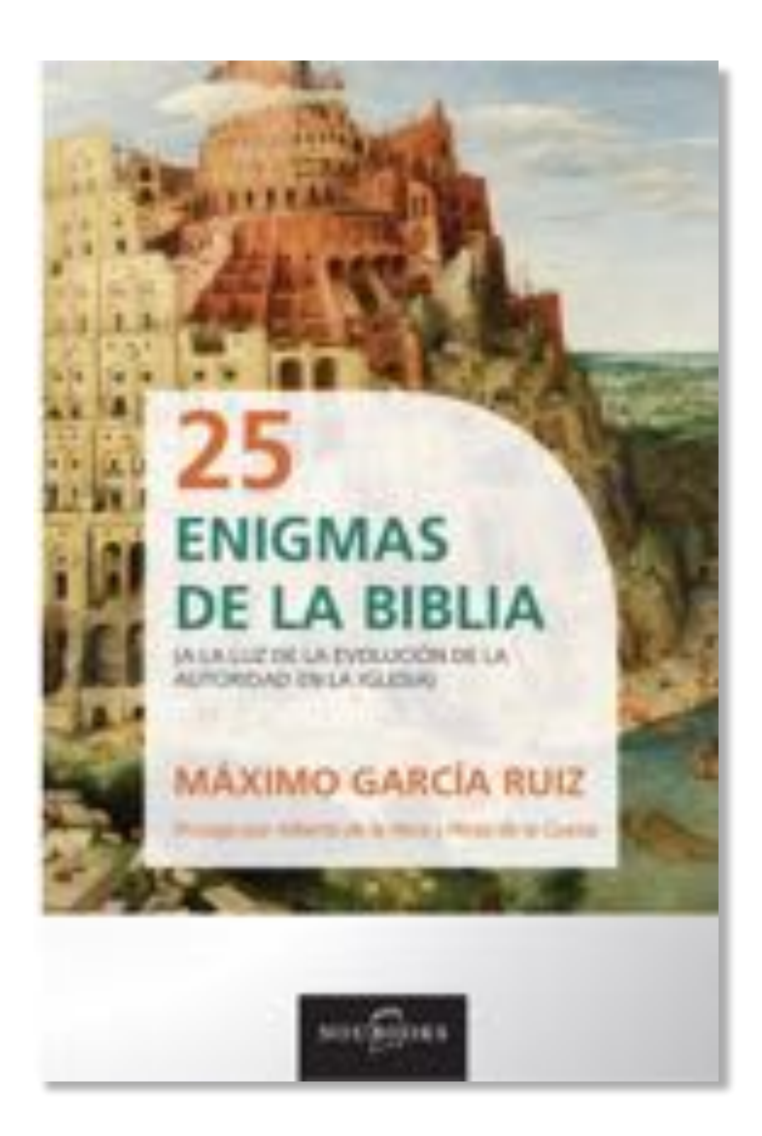
SOBRE EL AUTOR



El Dr. Samuel Pagán es profesor de Biblia Hebrea en Dar al-Kalima College en Belén. El Dr. Pagán es un ministro ordenado de la Iglesia de Cristo (Discípulos de Cristo). Prolífico escritor, ha publicado más de 35 libros sobre temas teológicos, bíblicos y pastorales. Ha sido decano académico y presidente de instituciones teológicas de grado en Puerto Rico y EE. UU., y ha sido director del departamento de traducción de la Biblia de la United Bible Societies en las Américas.

25 ENIGMAS DE LA BIBLIA

Por Máximo García Ruiz



Dado el papel relevante que ocupa la Biblia en la formación del cristianismo, por entender que a través de ella Dios se comunica con los seres humanos, es necesario tener una visión diáfana de su contenido, así como de su diversidad. Por ese motivo, en tiempos de gran confusión teológica como los que nos toca vivir, en los que surgen con profusión "profetas" y "apóstoles" de muy diversos credos, que se presentan como intérpretes de Dios en base a una lectura subjetiva de la Biblia, el autor reivindica una teología cristocéntrica, que se apoye en dos axiomas esenciales. 1) Un Dios inmaterial creador de la materia en todas sus manifestaciones; y 2) Jesucristo como Palabra de Dios encarnada.

Este convencimiento lleva a defender la necesidad de aproximarse a la Biblia mediante una relectura capaz de extraer de ella la enseñanza que encierra, para lo cual es preciso separar el grano de la paja, es decir, hay que saber priorizar unos textos con respecto a otros, aprendiendo a identificar los mitos y leyendas con los que frecuentemente se arropan determinados mensajes, dándoles un tratamiento diferente al que se da al contenido básico de la revelación divina. Y éste es el propósito de este libro, compuesto por veinticinco historias bíblicas sometidas a una reflexión serena, haciendo uso de la enseñanza que brindan tanto las ciencias naturales como las sociales, sin perder de vista las ciencias bíblicas y, por otra parte, sin desviarse en ningún momento del magnetismo que supone saber que nos encontramos ante un libro, la Biblia, que, al menos un tercio de la población mundial, afirma que pone al ser humano en comunicación con Dios. El tema se desarrolla con un lenguaje sencillo, capaz de hacerse comprensible fuera del ámbito profesional de la teología.

ÍNDICE

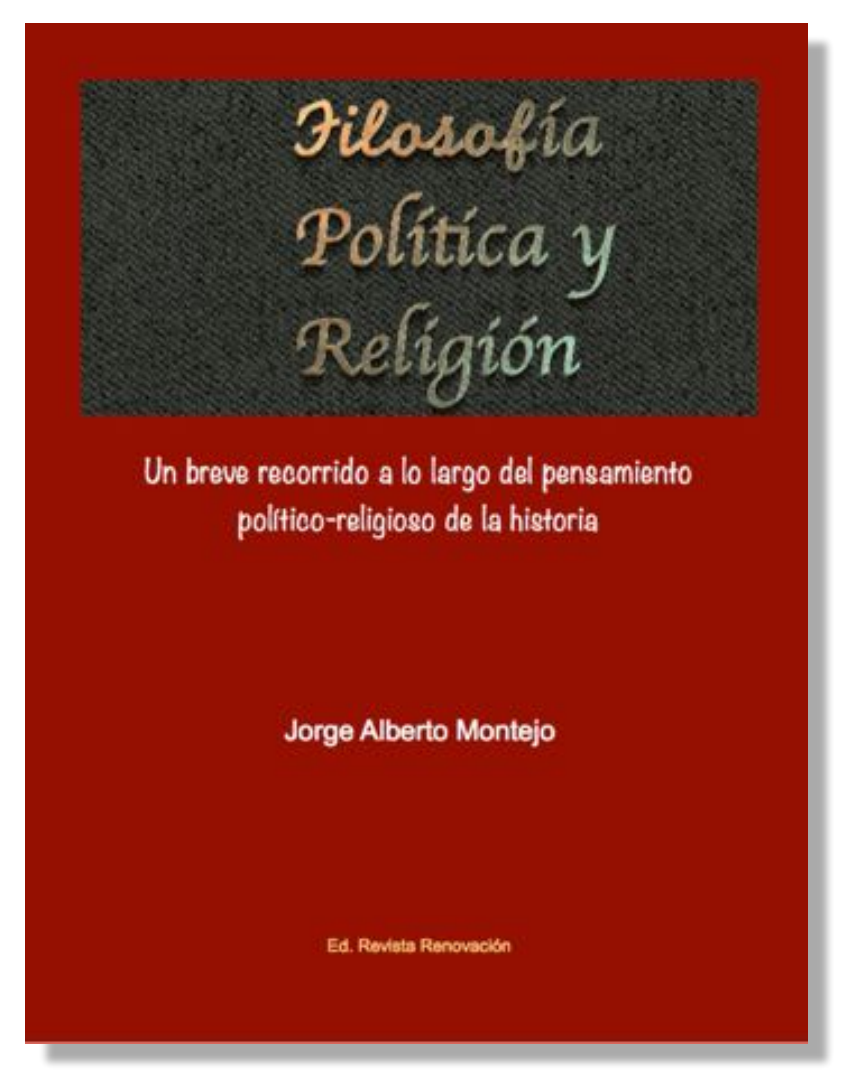
EDITORIAL NOUBOOKS

www.noubooks.es/

247 páginas
12,99 €

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

Por
Jorge Alberto Montejo



Abordar el tema de la *Filosofía política* unida a la *Religión* no deja de ser una tarea ardua dada la complejidad de ambas materias y la diversidad de argumentos y planteamientos esgrimidos a lo largo de la Historia.

El ensayo que ahora iniciamos pretende ser, desde la profundidad del análisis investigativo y exploratorio, un acercamiento al complejo y muchas veces mal entendido mundo de la *Filosofía política* en unión con la *Religión* cuando visto desde la simpleza y la superficialidad parecen dos mundos enfrentados, al menos aparentemente en muchos casos. Pero, nada más lejos de la realidad, como veremos.

Desde sectores religiosos más conservadores y radicales se ha visto la política como algo de lo que hay que desconfiar cuando no rechazar. Y otro tanto desde el radicalismo totalitario de distinto signo político hacia la religión. Sin embargo, la *Filosofía de la Historia* siempre ha marchado pareja con la política y la religión… (Introducción, Autor).

Obra gratuita disponible en:
http://revistarenovacion.es/e-Libreria.html

SOBRE EL AUTOR



Jorge Alberto Montejo realizó estudios de Ingeniería Técnica Industrial, graduándose en Dibujo Técnico y Proyección.

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED, efectuando prácticas y especialización en Psicopedagogía en el Departamento de Psicología de un Centro de Atención a Disminuidos Físicos de Castilla-La Mancha. Estudioso e investigador en Religiones Comparadas. Desde hace años se dedica a la docencia privada.